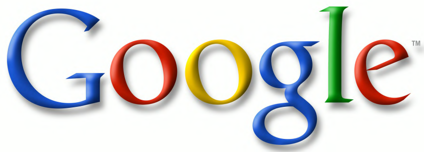
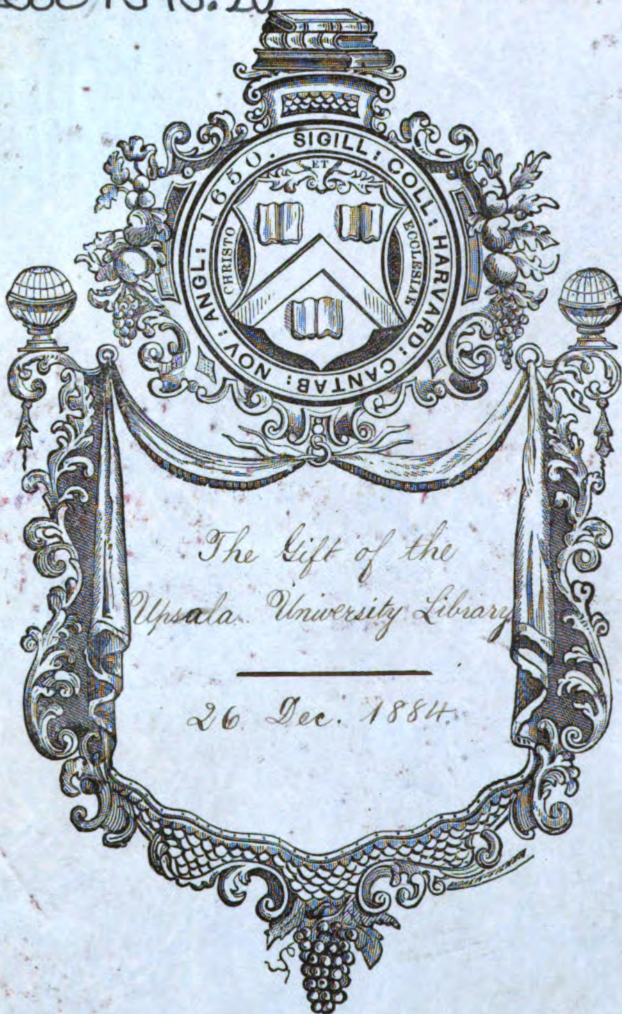
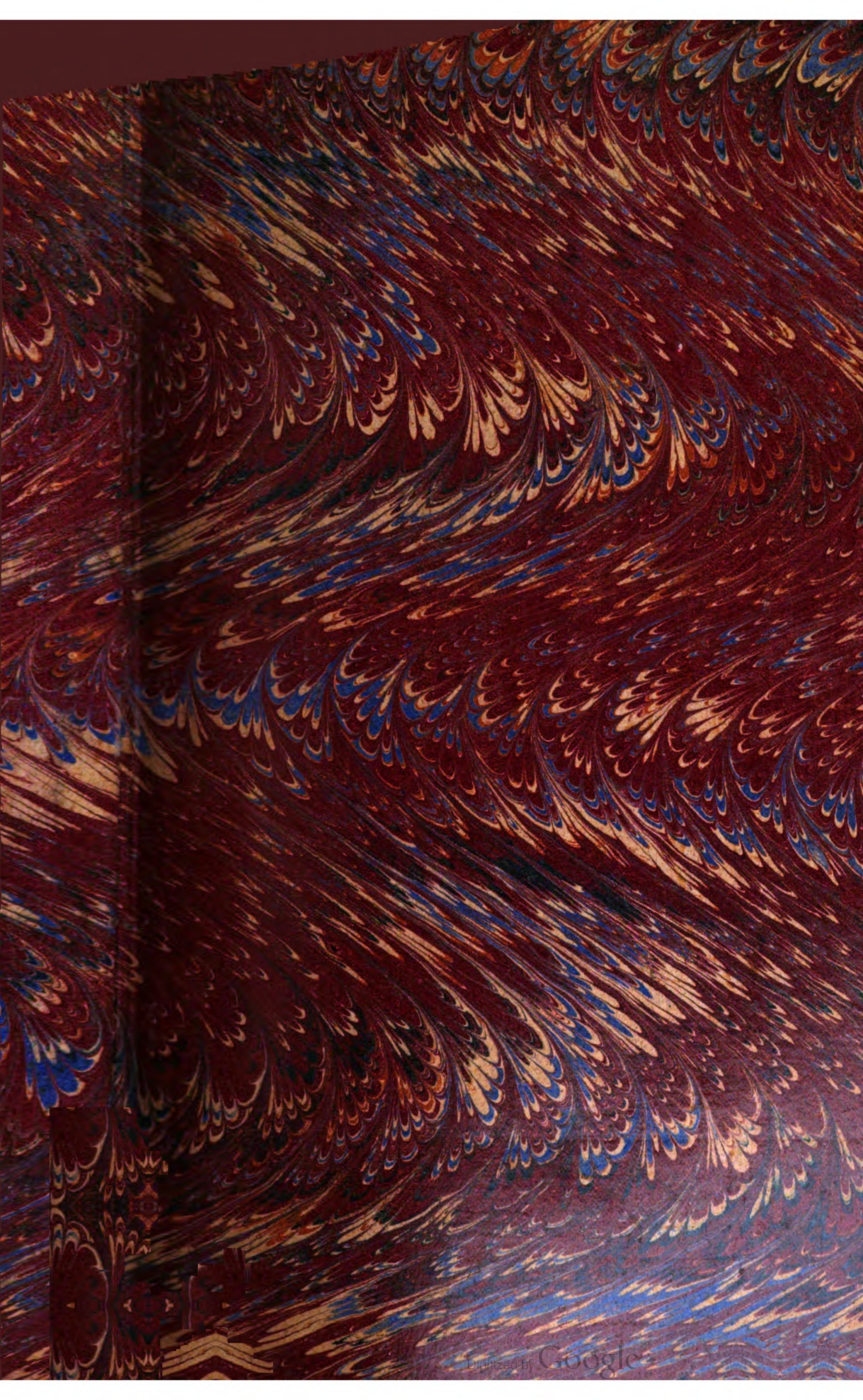







SIGILL : COLL : HARVARD : CANTAB : NOV : ANGL : 1650.
CHRISTO ET ECCLESIAE
The Gift of the
Upsala University Library
26 Dec. 1884.



UPSALA UNIVERSITETS

ÅRSSKRIFT.

1882.



UPSALA
AKADEMISKA BOKHANDELN.
(C. J. LUNDSTRÖM.)

Anal.

UPSALA UNIVERSITETS

ÅRSSKRIFT.

1882.



UPSALA
AKADEMISKA BOKHANDELN.
(C. J. LUNDSTRÖM.)

UPSALA UNIVERSITETS

ÅRSSKRIFT.

1882.

TEOLOGI.

1884 Dec. 26
Gift of
Upsala Universitets Bibliothek

DET KRISTNA PRESTEMBETETS URSPRUNG, BETRAKTADT FRÅN HISTORISK OCH PRAKTISK SYNPUNKT.

I.

DEN KRISTNA FÖRSAMLINGENS EMBETEN UNDER DEN APOSTOLISKA TIDEN OCH DET I KRISTENHETEN FORTFARANDE PRESTEMBETETS SAMMANHANG MED DESSA.

AF

JOHAN AUGUST EKMAN.



UPSALA 1882
ESAIAS EDQUISTS BOKTRYCKERI

Det kristna prestembetets ursprung, betraktadt från historisk och praktisk synpunkt.

Af

J. A. Ekman.

I.

Den kristna församlingens embeten under den apostoliska tiden och det i kristenheten fortfarande prestembetets sammanhang med dessa.

1. *Διακονία i allmänhet och embete i egentlig mening.*

I det nya testamentet möta oss tvänne ord, hvilka i den svenska öfversättningen vid vissa tillfällen återgifvits med ordet embete. Dessa ord äro **λειτουργία** och **διακονία** [1]). Det förra, hvilket på grund af sin härledning från **λεώς** = **λαός** närmast betyder ett offentligt värf, uttrycker noggrannare begreppet embete än det senare, hvilket betyder tjenst i allmänhet. Dock användes ordet **λειτουργία** i sin betydelse af embete endast om de levitiske presternas embete och om Kristi deremot svarande prestadöme (Luk. 1: 23; Ebr. 8: 6) eller om en offertjenst i egentlig eller bildlig bemärkelse (Ebr. 9: 21; Fil. 2: 17). För öfrigt förekommer ordet äfven i den allmännare betydelsen af tjenstbevisning (2 Kor. 9: 12; Fil. 2: 30). Deremot nyttjas ordet **διακονία** om de nytestamentliga embetena, t. ex. om apostolatet, om apostlarnes delegerades, om herdars och lärares, om diakoners embete (Apg. 1: 17; 1 Kor. 12: 5—11, jfr vv. 27—30; Ef. 4: 11 f.; 2 Tim.

---

[1]) Enstaka förekommer äfven ordet **ἐπισκοπή** i betydelsen embete Apg. 1: 20 enligt Septuagintas öfversättning af det hebreiska פְּקֻדָּה Ps. 109: 8.

4: 5; Rom. 12: 7). Likväl bibehåller detsamma i allmänhet sin vidsträcktare betydelse, så att derunder inbegripas äfven sådana värf, för hvilkas utförande uppenbarligen icke särskilda embeten i egentlig mening varit inrättade. Så säges 1 Kor. 12: 5, att det gifves en fördelning af olika tjenster (*διαιρέσεις διακονιῶν*). Denna fördelning af tjenster grundar sig på fördelningen af olika gåfvor, så att det uppräknande af särskilda gåfvor, hvilket följer vv. 8—10 och vv. 28—30, tillika är ett uppräknande af särskilda tjenster. Såsom sådana finna vi på det anförda stället omnämda: apostolat, profetia, lärande, kraftverkning, helbregdagörelse, hjelpbevisning, styrelse, urskiljande af andar, tungomåls talande och uttydning. En liknande uppräkning förekommer Ef. 4: 11 f. Här uppräknas nämligen förvaltare af olika tjenster, då det heter, att Kristus »gaf *några till apostlar, andra till profeter, andra till evangelister, andra till herdar och lärare,* på det att de helige skola varda fulländade, *till ett tjenandets verk* (*εἰς ἔργον διακονίας*), till uppbyggande af Kristi kropp» [1]). Hvilka af de nu nämda tjensterna som utgöra embeten i egentlig mening, kan sålunda icke det med afseende på dem alla nyttjade ordet *διακονία* afgöra; utan bestämmandet deraf måste grunda sig på en undersökning om dessa tjensters egen natur. Förut måste dock embetets begrepp vara fixeradt. Embete är ett visst åliggande eller en viss komplex af åligganden, jemte vissa deremot svarande rättigheter och förmåner, som *på ett inom ett samfund laggilt sätt* gifvits åt särskilda personer inom samma samfund [2]). Vid denna bestämning af embetets begrepp är det lemnadt oafgjordt, huruvida den verksamhet, hvartill embetet berättigar och förpligtar dess innehafvare, uteslutande tillhör desse eller äfven kan af andra utöfvas, ehuru då utan offentligt uppdrag och bemyndigande. Äfvenledes är det lemnadt obestämdt,

---

[1]) Angående den för denna öfversättning till grund liggande uppfattningen af apostelns mening se Meyers och v. Hofmanns kommentarer till det i fråga varande stället.

[2]) »Ein Amt heiszet ein geordnet Ding, so in einem jeden Regiment sein musz, dasz es mancherlei bestellte und befohlene Werke habe von wegen desz, der die Herrschaft hat, oder einer ganzen Gemeinde, dasz damit den andern gedient werde». Luther, Werke, Erl. Ausg., 9: 2:te Aufl., s. 214. Jfr för öfrigt Dalins ordbok öfver det svenska språket. Dock kan ordet embete i vårt språk äfven nyttjas i en vidsträcktare betydelse om tjenst och uppgift i allmänhet, ehuru det i sådant fall måste betraktas såsom användt i öfverförd bemärkelse. Äfvenledes har det stundom specialbetydelsen af handtverksgille, skrå, eller af samtlige de personer, som hafva styrelsen i ett sådant.

i hvilket förhållande embetet står till dess innehafvare. I afseende derpå kunna nämligen två fall ega rum. Antingen är detsamma så förbundet med den person, som erhållit det, att, då denne genom döden eller på annat sätt afgår derifrån, äfven embetet försvinner ur samfundet. Embetet är då ett helt och hållet personelt embete. Eller ock är den embetet tillhörande verksamheten fortfarande så nödvändig för samfundet, att densamma måste, då en embetsinnehafvare afgått, anförtros åt en annan. Och detta är det med embeten vanliga förhållandet.

Blicka vi nu tillbaka på de många tjenster (*διακονίαι*), hvilka uppräknas 1 Kor. 12: 8—10, 28—30 och Ef. 4: 11, så faller det lätt i ögonen, att det om flere bland dem knappt kan sättas i fråga, att de skulle hafva utgjort särskilda embeten. Detta gäller kraftverkning, helbregdagörelse, urskiljande af andar, tungomåls talande och uttydning. Dessa verksamhetsarter berodde alla på särskilda gåfvor, som gifvits åt särskilda personer af den kristna församlingens herre, och tjenade till församlingens gagn, vare sig direkt eller indirekt. Men de med dessa gåfvor utrustade personerna voro ej formligen tillsatte till att såsom sin särskilda kallelse utöfva den verksamhet, hvarför de hade erhållit gåfvor. Ofta var det ock blott mera tillfälligt, som deras gåfvor kommo till användning. Äfven profeter [1]) och lärare, då nämligen desse senare äro andre än församlingsföreståndarne, sakna karakteren af egentliga embetsinnehafvare. *Profeterne* inom den kristna församlingen voro i analogi med det gamla testamentets profeter personer, hvilka blifvit begåfvade med inblick i det gudomliga rådslutet, så att de i vissa fall kunde förutsäga det tillkommande (Apg. 11: 27 f.; 13: 1; 21: 10 f.), och i menniskohjertat, så att de kunde på ett träffande sätt bedöma och teckna dettas beskaffenhet (1 Kor. 14: 24 f.), samt öfverhufvud med förmågan att *originelt* till innehåll och form tala till uppbyggelse, förmaning och tröst (1 Kor. 14: 3 ff.). Detta var en gåfva, som mången gång kom hela församlingen till goda. »Den som profeterar uppbygger en församling», heter det 1 Kor. 14: 4. Men profeterne hade dock icke blifvit särskildt utsedde till församlingens lärare; utan deras uppträdande berodde blott på den inre

[1]) »Ueberdies bekleideten die Propheten eben so wenig wie die Wunderthäter, Krankenheiler, Glossolalen ein fixirtes, ständiges Kirchenamt, sondern traten nur auf jedesmaligen Impuls des heiligen Geistes redend auf, vgl. auch die weissagenden Töchter des Philippus AG 21: 9», Philippi, Kirchliche Glaubenslehre, V: 3, s. 285.

maning, som de för hvarje särskildt tillfälle erhöllo (1 Kor. 14: 29 ff.). Detta gäller äfven *lärarne,* så vidt desse voro andre än församlingsföreståndarne (1 Kor. 14: 26: ἕκαστος ... διδαχὴν ἔχει). Deras åtskilnad från profeterna torde blott hafva bestått i begåfningens olikhet och det derpå beroende olika framställningssättet — en olikhet, som hufvudsakligen refererar sig till skilnaden mellan originalitet och reproduktion.

2. *Apostolatet.*

Såsom embete i egentlig mening under den apostoliska tiden framträder i första rummet *apostlaembetet.* Ehuruväl ordet ἀπόστολος inom det nya testamentet icke sällan förekommer i sin betydelse af sändebud eller delegerad i allmänhet (Joh. 13: 16; 2 Kor. 8: 23; Fil. 2: 25 m. fl. st.) äfvensom en gång i den särskilda betydelsen af Guds sändebud i högsta mening, Jesus Kristus sjelf (Ebr. 3: 1), så förekommer dock detta ord derstädes vanligast i den egendomliga betydelsen af en embetsbeteckning för Jesu tolf närmaste lärjungar äfvensom för den i Judas Iskariots ställe valde Mattias samt för Paulus. Upphofvet till denna speciela användning af ordet är Jesus sjelf. Engång under den tidigare delen af sin offentliga verksamhet kallade — så berättar evangelisten Lukas (6: 13), — efter en under bön genomvakad natt Jesus till sig sina lärjungar och utvalde bland dem tolf, hvilka han äfven benämde apostlar, jfr Mark. 3: 13 ff. Hvad är nu det för dessa tolf egendomliga, och hvad är alltså det för apostolatet såsom embete karakteristiska? Allraförst det nyss nämda, af *Herren sjelf* gjorda *valet.* Äfven då de elfva apostlarne efter Jesu himmelsfärd kompletterade sitt antal med en ny apostel i Judas Iskariots ställe, så hänsköto de, sedan tvänne personer, hvilka uppfylde kompetensvilkoren för apostolatets mottagande, blifvit utsedde, åt Herrens eget val, hvilkendera som skulle antagas. Apostlarne insågo nödvändigheten deraf, att den nye medapostelu skulle vara så omedelbart som möjligt af Herren sjelf utsedd. Derför anropade de Herren såsom hjerteransakaren att utvisa, hvem han hade utvalt, och kastade derpå med tillförsigt lott mellan de båda föreslagne, Apg. 1: 15 ff. Likaledes angifver Paulus såsom ett kännetecken på sitt eget apostolat omedelbarheten i Herrens eget utväljande af honom. Särskildt tydligt sker detta i helsningsorden i början af brefvet till gala-

terna, der aposteln i motsats mot det förnekande af hans apostlavärdighet, hvilket bland galaterna förekommit, betygar, att han är »*apostel icke från menniskor, icke heller genom någon menniska, utan genom Jesus Kristus och Gud Fader, som uppväckte honom* (Kristus) *från de döda*» (Gal. 1: 1). I begynnelseorden till andra bref utmärker han samma omedelbara gudomliga kallelse med uttrycket »apostel *genom Guds vilja*» (1 Kor. 1: 1; 2 Kor. 1: 1; Ef. 1: 1; Kol. 1: 1; 2 Tim. 1: 1) eller »*på befallning af Gud och Kristus Jesus*» (1 Tim. 1: 1). I Apostlagerningarnes berättelse om Pauli omvändelse betonas äfven särskildt den gudomliga utkorelsen till apostlakallet (Apg. 9: 15; 22: 14; 26: 16 f.). Herrens egen omedelbara kallelse var i fråga om apostlarne det laggiltiga sätt, hvarpå de erhållit sin uppgift och sina företrädesrättigheter såsom apostlar. Ett annat kännetecken på och vilkor för apostlavärdigheten är *den omedelbara undervisning och uppfostran*, som apostlarne erhållit *af Jesus sjelf.* Detta utsades tydligt af Petrus, då det var fråga om att erhålla en man i Judas' ställe. »*Så måste nu*» sade han, »*en af de män, som följt med oss hela den tid, under hvilken herren Jesus gick ut och in med oss allt ifrån Johannes döpelse ända till den dag, då han vardt upptagen från oss, med oss blifva ett vittne om hans uppståndelse*» (Apg. 1: 21 f.). Petrus omnämner här såsom vilkor för apostolatet att hafva åtföljt Jesus under hans offentliga verksamhet. Men naturligen ligger vigten på den inre frukten af detta, nämligen den af Herren mottagna kunskapen och bildningen (jfr Joh. 17: 6—8). Men derjemte ligger äfven vigt derpå, att den, som skulle kunna räknas bland apostlarne, varit ögonvittne till Jesu gerningar och särskildt till den tilldragelse, hvilken Petrus här framställer såsom det hufvudsakliga föremålet för apostlarnes vittnesbörd inför verlden, nämligen Jesu uppståndelse; jfr Luk. 24: 48; Apg. 1: 8. Äfven Paulus visar sig väsentligen uppfylla detta apostlavärdighetens andra vilkor derigenom, att han erhållit sin undervisning och utbildning för apostlakallet samt det evangelium han såsom apostel förkunnade omedelbart af Jesus sjelf (Gal. 1: 11 ff.; 2: 7 f.; 1 Kor. 11: 23) likasom ock derigenom, att han sett Herren såsom uppstånden (1 Kor. 9: 1; 15: 8; Apg. 9: 3 ff.; 22: 6 ff.; 26: 13 ff.).

Om någon särskild *vigningsakt* för apostlarne förtäljes icke. Något liknande en sådan kan möjligen hvad som berättas Joh. 20: 22 f. sägas vara, nämligen det, att den uppståndne frälsaren blåste på apostlarne och sade: »tagen den Helige Ande»

samt gaf dem den makt, som tillhörde deras apostlakall. Då denna akt likväl ej var det fullkomliga nytestamentliga meddelandet af Anden, hvilket först skedde på pingstdagen efter Jesu himmelsfärd, så kan densamma blott såsom kompletterad af detta senare sägas utgöra apostlarnes invigning. Säkert är, att deras egentliga vigning var mottagandet af Kristi ande; och någon särskild yttre vigning behöfver ej i fråga om dem antagas. Någon sådan omnämnes ej heller i berättelsen om Mattias' val till apostel Apg. 1: 15 ff. [1]). Ej heller torde Ananias' handpåläggning på Paulus vara att betrakta såsom dennes invigning till apostel [2]). Der densamma först omnämnes, Apg. 9: 12, 17, har hon det syftemålet, att Paulus skulle få sin syn och uppfyllas med den Helige Ande. Det var visserligen denna uppfyllelse med Anden, som utgjorde Pauli egentliga apostlavigning. Men Ananias' handpåläggning synes icke hafva haft annat syftemål än hvarje sådan handpåläggning, som tilldelades personer, hvilka voro mottagliga för Andens gåfva, jfr Apg. 8: 17, d. v. s. meddelelse af de fulla förmånerna af lärjungaförhållandet till Jesus Kristus. Väl synes det ock af Pauli eget omnämnande af de ord, som Ananias vid det i fråga varande tillfället sagt till honom, Apg. 22: 13 f., att denne i följd af den upplysning, som han i en syn mottagit af Herren sjelf, Apg. 9: 10 f., insåg hvilken stor betydelse det hade, då Paulus blef Jesu lärjunge. Men hvad Ananias gör med Paulus behöfver derför icke innebära något mer, än att han upptager honom i lärjungaförhållandet till Kristus, icke att han derjemte viger honom till apostel. En sådan vigning synes snarare hafva egt rum, då Paulus jemte Barnabas efter Andens maning genom några profeter och lärare af församlingen afskildes och efter fasta och bön med handpåläggning utsändes att utbreda evangeliet, Apg. 13: 1 ff. Men då Barnabas här erhåller samma vigning som Paulus och detta oaktadt ej räknas för apostel i egentlig mening, så kan det icke heller här vara fråga om en egentlig apostlavigning.

Ett annat kännetecken på apostolatet är sjelfva den för detta embete egendomliga *uppgiften*. Hon uttryckes i det nya testamentet på olika sätt. Sitt mest omfattande uttryck har hon i

---

[1]) Leopold, das Predigtamt im Urchristenthume, s. 118, fattar församlingens bön v. 4 såsom ett moment i en vigningsakt; men denna bön gick blott ut derpå, att Gud måtte utvisa, hvilkendera af de två föreslagne han hade utvalt.

[2]) Mot Leopold, a. a. s. 117 f. och Lechler, die neutestamentliche Lehre vom heiligen Amte, s. 343 ff.

Jesu ord till lärjungarne: »*såsom Fadren har sändt mig, så skickar jag eder*», Joh. 20: 21, jfr 17: 18. Med dessa ord betecknas apostlarnes uppgift såsom en fortsättning af Jesu eget värf, som det ej varit honom sjelf under hans vistelse på jorden möjligt att fullborda. Härtill hör i första rummet att göra Jesu ord kunnigt i verlden. »*Hvad jag säger eder i mörkret*» — så bjuder Jesus de tolf Matt. 10: 27 — »*det talen i ljuset; och hvad I hören i örat, det förkunnen på taken.*» Detta förkunnande af Jesu ord vidt och bredt i verlden var åter ett med evangeliets predikan för hela skapelsen, Mark. 16: 15. Och derigenom skulle apostlarne göra alla folk till Jesu lärjungar, Matt. 28: 19. Till väsendet lika angifves apostlaembetets uppgift vid Mattias' val såsom ett vittnande om Jesu uppståndelse, Apg. 1: 22; och i fråga om Paulus såsom den att bära Jesu namn inför hednafolk och konungar och Israels söner, Apg. 9: 15, att vara ett vittne åt Jesus inför alla menniskor om hvad han hade hört och sett, Apg. 22: 15, och derigenom »öppna judars och hedningars ögon, på det att de må omvända sig från mörkret till ljuset och från Satans makt till Gud, på det att de må få förlåtelse för synderna och arfslott bland dem, som blifvit helgade genom tron på Kristus», Apg. 26: 18, eller med ett kortare uttryck »*upprätta troslydnad bland alla folkslag Jesu namn till gagn*», Rom. 1: 5. Kristi evangelii kungörande i verlden på ett sådant sätt, att detta åstadkom en troslydnad hos menniskorna var sålunda apostlarnes uppgift. Denna uppgift är dock icke gifven ensamt åt apostlarne. Sin närmare bestämning såsom för apostolatet egendomlig får hon derigenom, att vid apostlarnes förkunnelse af evangelium detta förutsättes såsom något förut okändt. Deruti ansåg sig också Paulus häfda sitt apostolats rätt och ära, att han förkunnade evangelium, icke der, hvarest Kristi namn redan var vordet nämdt, på det att han ej skulle bygga på en annans grund, utan der, hvarest ordet Es. 52: 15 kunde tillämpas: »*de, för hvilka det icke blifvit kungjordt om honom, skola se och de, som icke hafva hört, skola förnimma*» (Rom. 15: 20 f.). I enlighet härmed åberopar sig Paulus på det faktum, att en blott och bart genom hans predikan grundlagd församling af troende existerade, såsom ett insegel på hans apostlaembete, 1 Kor. 9: 2. Det tillhörde aposteln att stå i ett andligt fadersförhållande till församlingen, såsom Paulus också förehåller korintierna: »*om I ock hafven tio tusen tuktomästare i Kristus, så hafven I dock icke många fäder; ty jag är den, som*

födde eder i Kristus Jesus genom evangelium», 1 Kor. 4: 15. Denna tron grundläggande verksamhet var det rätta kännetecknet på aposteln, det hufvudsakliga bland *σημεῖα τοῦ ἀποστόλου,* 2 Kor. 12: 12. Såsom för apostlaembetets uppgift säreget måste man sålunda fastställa, att Kristi evangelium af detta embete för första gången kungöres bland ett folk eller på en ort och att sålunda en kristen församling derigenom *grundlägges.* Men icke heller genom denna inskränkning blifver apostolatets uppgift fullt bestämd. Ty under sådana omständigheter och med sådan verkan har evangelium förkunnats äfven af flere s. k. evangelister i den apostoliska tiden samt af en mångfald missionärer i senare tider. Också kallas ofta sådana för apostlar. Man kallar t. ex. Winfrid för tyskarnes apostel. Till ett sådant bruk af ordet apostel i nämda vidsträcktare betydelse kan äfven hänföras, att i det nya testamentet aposteln Pauli följeslagare och medhjelpare Barnabas samt Silas och Timoteus inbegripas under detta namn, Apg. 14: 4, 14; 1 Kor. 9: 5 f.; 1 Tess. 2: 6. Men tänka vi åter på de båda först nämda kännetecknen på apostlarne: omedelbar kallelse samt omedelbar undervisning och utbildning genom herren Kristus sjelf, då inskränker sig apostolatets begrepp till de i det nya testamentet såsom apostlar vanligen namngifne personerna. I enlighet med denna inskränkning kan deras embetes uppgift angifvas såsom den *att efter Kristi bortgång för första gången i verlden kungöra hans evangelium och derigenom i stort grundlägga den kristna tron och den kristna församlingen i verlden.* Att det egentliga apostolatet tillhör kristendomens grundläggningstid och blott denna, är äfven utsagdt i det nya testamentet. Redan de ursprunglige apostlarnes tolftal betecknar dem såsom det nya Israels andlige stamfäder. Matt. 16: 18 säger Jesus till Petrus såsom den främste bland de tolf (jfr Gal. 2: 7 f.): »*du är Petrus, och på denna klippa skall jag bygga min församling, och dödsrikets portar skola icke varda henne öfvermäktiga*». I öfverensstämmelse härmed liknar Paulus Ef. 2: 19—22 Kristi församling vid ett heligt tempel, och han har dervid icke blott en enskild församling på en viss ort och i en viss tid i sigte, utan Kristi församling i sin helhet på alla orter och i alla tider. Det är henne, som aposteln menar med det stora heliga tempel, som får sin tillväxt genom hvarje enskildt byggnadsverk, som tillfogas. Men i detta tempel höra apostlarne till grundvalen. De äro dermed betecknade såsom grundläggare af församlingen i sin hela omfattning och icke blott af en enskild

församling, »ett enskildt byggnadsverk», hvadan alltså det egentliga apostolatet icke sträcker sig utöfver den tid, som är grundläggningstiden för Kristi församling i sin totalitet betraktad. Samma förhållande uttryckes också Upp. 21: 14 dermed, att på grundstenarne till det nya Jerusalems stadsmur de tolf apostlarnes namn äro inskrifna.

Vid sin himmelsfärd bjöd Jesus de elfva apostlarne, som voro med honom, icke blott att göra alla folk till hans lärjungar utan äfven att döpa dem till Fadrens, Sonens och den Helige Andes namn samt att lära dem hålla alla de bud, som han hade gifvit sina förste lärjungar, Matt. 28: 16—20. Det tillkom sålunda apostlarne icke blott att förkunna evangelium utan äfven att förrätta *dopet* [1]) samt att undervisa de döpta om Herrens vilja angående hela deras lif och ej allenast att derom undervisa dem utan att lära dem hålla Herrens bud, alltså att öfva en *uppsigt* öfver och en *uppfostrande ledning* af de till tron på Kristus omvände. Det är denna andliga vård om de troende, hvilken Jesus vid ett annat tillfälle efter sin uppståndelse uttryckt med dessa till Petrus riktade ord: *»föd mina lam»*, *»vårda mina får»*, *»föd mina får»*, Joh. 21: 15—17, jfr Luk. 12: 42; Matt. 24: 45. Apostlarne sjelfve fattade också på detta sätt sin uppgift (t. ex. 2 Kor. 10: 8; 13: 10). Det visar hela det sätt, hvarpå de i sina bref skrifva till församlingar eller enskilda personer. De kräfva också af församlingarne och de enskilda hörsamhet, Fil. 2: 12; Filem. 21. Det hvilar öfver dem en mycket omfattande omsorg öfver församlingarne, 2 Kor. 11: 28: *ἡ μέριμνα πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν*. I denna sin uppsigt och uppfostrande verksamhet så väl som vid evangeliets utbredande ega apostlarne dén makt och uppgift, hvilken betecknas med det bildliga uttrycket *»himmelrikets nycklar»*, bemyndigandet att lösa och binda eller att upphäfva och qvarhålla synder, nämligen i anseende till den förbannelse, som sådana åsamka. Denna makt gaf Jesus

[1]) Dock hafva vi icke att förstå ordet härom Matt. 28: 19 så, att apostlarne nödvändigt skulle med egen hand döpa dem, som de genom sin förkunnelse gjorde till Jesu lärjungar, blott att de sörjde för, att desse verkligen blefvo döpte. Evangeliets vidare förkunnande, som var det principiela, fick icke hämmas derigenom, att tiden upptogs med förrättande af dophandlingen å de ofta ganska stora antal personer, som på en gång i följd af apostlarnes predikan antogo tron på Kristus; ty sjelfva dophandlingen kunde förrättas af andra än apostlarne. Detta är meningen med Pauli ord 1 Kor. 1: 17: »*Kristus sände mig icke till att döpa utan till att förkunna evangelium*», hvilka ord sålunda blott skenbart strida mot Herrens befallning Matt. 28: 19.

åt lärjungarne i förbindelse med Andens gåfva, förutsättningen för hennes rätta utöfvande (Joh. 20: 23); och han gaf densamma såväl med hänsyn till församlingens grundläggande och segerrika utveckling (Matt. 16: 18 f.), som ock med hänsyn till den sedliga tukten inom en redan grundlagd församling (Matt. 18: 18). Förutom denna sedliga tukt framträda vid församlingsvården tvänne andra behof, hvilkas tillgodoseende är ett lifsvilkor för en kristlig församling, Det ena är behofvet af *sammankomster till samfäldt prisande och åkallande af Herren äfvensom till gemensam andlig stadfästelse och förkofran* i kraft af Herrens välsignelserika närvaro bland dem, som äro församlade i hans namn (Matt. 18: 20). Det andra är behofvet af en *gemensam kärlekstjenst* och hjelpbevisning mot de i lekamlig måtto hjelpbehöfvande. I afseende på det förra finna vi såväl af Apostlagerningarnes berättelse som af de apostoliska brefven, att apostlarne måste hafva ansett såsom sin uppgift att leda och öfvervaka församlingens sammankomster samt att medelst behöfliga föreskrifter söka bringa till stånd en god ordning vid desamma och göra dem rätt fruktbringande (Apg. 2: 42, 46; 20: 7; 1 Kor. k. 11; k. 14; Jak. 2: 2—4). De medel, genom hvilka Herrens kraftiga och välsignelserika närvaro hos församlingen vid dessa sammankomster gaf sig tillkänna, voro hufvudsakligen *ordet* (*διδαχὴ τῶν ἀποστόλων,* Apg. 2: 42) och *nattvarden* (*κλάσις τοῦ ἄρτου,* dersammastädes). Denna senare hade nämligen apostlarne i öfverensstämmelse med den uppmaning till ett upprepadt firande af densamma, som Jesus vid dess instiftande gaf sina lärjungar (Luk. 22: 19; 1 Kor. 11: 24 f.), öfverlemnat åt församlingen (Apg. 2: 42; 1 Kor. 11: 23), och det är naturligt, att det tillkom dem i första rummet att utöfva ledningen vid dess firande och att hafva omsorg om dess rätta helgd (1 Kor. 11: 23 ff.). Äfven i afseende på församlingens gemensamma kärlekstjenst och hjelpbevisning mot de nödlidande var det likaledes naturligt, att apostlarne åtminstone till en början voro de ordnande och bestämmande (Apg. 4: 35; 5: 1 ff.; 6: 1 ff.).

Alla de nu omtalade särskilda uppgifterna egde ett nödvändigt samband med den kristna trons och den kristna församlingens fasta grundläggning och måste derför hafva tillkommit apostlarne, men som desamma å andra sidan inom den kristna församlingen allt fortfarande måste utföras, så kunna de icke hafva tillkommit apostlarne såsom ett för dem egendomligt och dem uteslutande tillhörigt värf.

Mot apostlakallets uppgifter svara vissa *företrädesrättigheter*. Med evangeliets sanna förkunnande följer en auktoritet, med afseende på hvilken Jesus sjelf säger till en ännu större lärjungakrets än de tolf: »*den eder hörer, han hörer mig, och den eder förkastar, han förkastar mig, och den som förkastar mig, han förkastar honom, som har sändt mig*», Luk. 10: 16, en auktoritet sålunda af den betydelse, att om menniskorna förgrepo sig deremot, detta ådrog dem det svåraste ansvar såsom en försyndelse mot Gud sjelf och mot den ande, som talar genom Kristi evangelium (jfr Luk. 12: 10—12; 1 Tess. 4: 8). Derjemte egde evangeliets förkunnare rätt att hafva sin timliga näring af sitt arbete för evangeliets skull. Jesus sjelf gifver dem denna rätt, tillämpande äfven på deras arbete den allmänna grundsatsen, att arbetaren är värd sin lön (Luk. 10: 7; jfr 1 Tim. 5: 18); och aposteln Paulus säger, att Herren har anvisat dem, som förkunna evangelium, att lefva af evangelium, på samma sätt som helgedoms- och offertjenarne hos israeliterna och äfven hos hednafolken hafva sin näring af helgedomen och sin andel med offeraltaret (1 Kor. 9: 14), ehuru samme apostel för sin egen del räknade det såsom sin berömmelse att icke göra bruk af denna rätt (vv. 15—18). De nu nämda rättigheterna och förmånerna hafva sin tillämpning på evangeliets förkunnare i allmänhet. Men hvilka äro då apostolatets speciela företrädesrättigheter? Såsom apostolatets speciela uppgift utgör grundläggningen af Kristi församling, så hänföra sig äfven apostlarnes speciela förmåner till denna grundläggning. De hafva sin sammanfattning i den speciela andegåfva, som var nödvändig och blifvit förlänad för åstadkommandet af en grundläggning, hvilken icke utgjorde endast en svag och bristfällig begynnelse till en följande utveckling och fullkomning, utan en ren, sanning och helig lifskraft i koncentrerad rikedom innehållande begynnelse till och mönsterbild för hela den följande utvecklingen. Denna andegåfva är den, hvilken man, från en synpunkt sedd, kallar inspirationens gåfva, och hvilken, från en annan synpunkt betraktad, framträdde såsom en utomordentlig kraft både till att hjelpa de lidande (Mark. 3: 14 f.; Apg. 3: 1—10; 5: 12—16; 19: 12) och att straffa personer, som öfvade hyckleri och svek i gudaktighetens namn (Apg. 5: 1—11) eller på ett särskildt förderfligt sätt uppträdde såsom trons motståndare (Apg. 13: 6—12). Äfven yttrade sig fullheten af apostlarnes andegåfva deri, att de genom sina händers påläggning för andra troende förmedlade begåfningen med den Helige

Ande (Apg. 8: 14—18) eller enskilda andegåfvor (2 Tim. 1: 6). Visserligen kan i fråga om de gåfvor, hvilka äro yttringar af Kristi andes mäktiga närvaro hos apostlarna, gränsen icke fullt fastställas, så att man skulle kunna säga, att inga andre än apostlarne egde desamma. Den apostoliska tiden egde i rikt mått och i stor utsträckning de gåfvor, som voro erforderliga för den kristna kyrkans grundläggning. Men då denna grundläggning egentligen går tillbaka till apostlarne, så måste desse också hafva egt de för grundläggningen egendomliga gåfvorna i den renaste och rikaste ursprunglighet.

Då nu apostolatet sålunda helt och hållet tillhör kristendomens första grundläggning, så är deraf en följd, att detsamma icke bibehålles och fortsättes efter de af Jesus sjelf utsände apostlarnes död. Detta framgår äfven af den speciela omedelbara utrustning af Herren sjelf, som utgjorde ett vilkor för apostlaembetet. Den specifikt apostoliska begåfningen innehade desse allena, och den specifikt apostoliska uppgiften fullbordade de. Deras embete var sålunda ett personelt embete.

3. *Diakonatet.*

Apostlaembetet var ursprungligen det enda embetet på Kristi församlings område, apostlarne voro de ende, som såsom anförtrodde ett embete skilde sig från församlingens öfrige medlemmar. Men snart yppade sig otillräckligheten af apostlarnes krafter, då de troendes antal och dermed äfven antalet af angelägenheter, som föllo under apostlarnes afgörelse, förökades. Detta föranledde först inrättandet af *diakonatet.* Då »de tolf» — såsom de ursprunglige, före Pauli kallelse utsedde apostlarne ej sällan benämnas — märkte, att de skulle hindras i sitt hufvudsakliga värf, om de skulle göra undersökningar och fälla utslag angående klagomål, som uppkommit inom den ursprungliga församlingen i Jerusalem, öfver fördelningen af det understöd, som gafs åt enkorna, eller om de rent af sjelfve skulle sysselsätta sig med denna fördelning, så sammankallade de församlingen och läto henne utvälja sju män, hvilka »hade godt rykte och voro fulle med ande och vishet», för att ombesörja det slag af göromål, hvartill nämda utdelning hörde [1]). Efter

[1]) Ritschl, die Entstehung der altkatolischen Kirche, 2:te Aufl., s. 358, bestrider på det bestämdaste, att det för förvaltning af församlingens gemensamma egen-

församlingens val gåfvo apostlarne åt de valde sin vigning förmedelst bön och handpåläggning, Apg. 6: 1—6. På det nu anförda stället i Apostlagerningarne hafva det sålunda inrättade embetet och dess innehafvare intet egentligt namn. Desse kallas sedermera »de sju» (*οἱ ἑπτά*), Apg. 21: 8. Men i Pauli bref förekommer ordet *διάκονος* såsom en embetsbeteckning, Fil. 1: 1; 1 Tim. 3: 8, 12. Och det torde icke vara tvifvelaktigt, att det var beteckningen för väsentligen samma embete, hvars inrättning är omtalad Apg. 6. Derpå tyder den särskilda betoning af oegennyttan såsom en diakonernas nödvändiga egenskap, hvilken förekommer 1 Tim. 3: 8. Äfven angifves i en senare tid förvaltningen af församlingens penningar såsom en diakonernas hufvudfunktion: *Οἱ διάκονοι διοικοῦντες τὰ τῆς ἐκκλησίας χρήματα* (Orig. in Matt. T. 16, § 22).[2]) Jemte manliga diakoner funnos äfven qvinliga eller *diakonissor*. Febe i Kenkrea nämnes såsom sådan Rom. 16: 1, och 1 Tim. 3: 11 gifvas föreskrifter om de qvinnors egenskaper, hvilka skola såsom diakonissor antagas. Att detta på det sist nämda stället är meningen, ehuru visserligen benämningen diakonissor der ej förekommer, är klart såväl af det sätt, hvarpå föreskrifterna angående de här i fråga varande qvinnorna samordnas med föreskrifterna angående församlingsföreståndare och diakoner (*ὡσαύτως*), som ock af dessa föreskrifters innehåll, hvilket liknar innehållet af föreskrifterna om församlingsföreståndarne och diakonerna och i likhet med dessa angifver kompetensvilkoren för en församlingstjenst.

Diakonatets *embetsbefogenhet* är i det nya testamentet icke närmare begränsad. Det åliggande (*χρεία*, officium, negotium), som enligt Apg. 6: 1 ff. har till sin kärna fördelningen af underhållet åt enkorna, bör utan tvifvel fattas såsom vård om de lekamligen hjelpbehöfvande, möjligen så vidsträckt, att det inbegriper hela omsorgen om församlingens gemensamma timliga angelägenheter. De »sätt att hjelpa» (*ἀντιλήψεις*), som åsyftas på det ofvan såsom

---

dom instiftade embetet är en från apostolatet utgången förgrening. Det står, säger han, i polarisk motsats mot apostolatet. Det är väl sant, att apostlarne uttala, att det icke höfdes dem att förrätta den tjenst, för hvars ombesörjande de särskilde männen valdes; men denna tjenst behöfver likväl icke i sig sjelf fattas såsom polariskt motsatt apostlarnes uppgift. Det är derför, att hennes utförande skulle upptaga tiden till hinder för deras förnämsta värf, nödga dem att »öfvergifva Guds ord», som apostlarna afsäga sig densamma.

[2]) Se Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, Perthes' ed., s. 42, not.

utgångspunkt anförda stället 1 Kor. 12: 28 ff., torde hafva varit diakonatets uppgift. *Διάκονος* i inskränkt bemärkelse motsvarar *διακονία* i inskränkt bemärkelse. *Διακονία* i inskränkt bemärkelse åter är undsättning åt de i lekamlig måtto hjelpbehöfvande, Apg. 6: 1; 11: 29; 12: 25; Rom. 15: 31. I hvarje fall står fast, att diakonatet såsom embete begränsas inom de lekamliga angelägenheternas område. Så står ock 1 P. 4: 11 *διακονεῖν* i motsats till *λαλεῖν* och Rom. 12: 7 *διακονία* såsom en annan funktion än *προφητεία* och *διδασκαλία*[1]). Och hvad apostlarne ville hafva skildt från sitt eget åliggande, när de inrättade detta embete, betecknade de såsom ett tjenande vid borden (*διακονεῖν τραπέζαις*) i motsats mot deras eget värf, hvilket de betecknade såsom en ordets tjenst (*διακονία τοῦ λόγου*). Härmed är dock ingalunda nekadt, att diakonerne under sin timliga tjenstbevisning kunde verka äfven direkt välgörande genom undervisning, varning och råd. Faktiskt uppträdde diakoner äfven lärande och såsom förkunnare af evangelium, t. ex. Stefanus, Apg. 6: 8 ff. [2]); och Filippus, Apg. 8: 5 ff. Men detta skedde icke i deras egenskap af diakoner utan i enlighet med den frihet, som hvarje troende i den apostoliska tiden egde att så uppträda, om han hade den derför nödiga begåfningen. Hvad särskildt Filippus angår, så nämnes han sedermera såsom evangelist, Apg. 21: 8.

Diakonerne framträda ursprungligast såsom apostlarnes medhjelpare, i det de nämligen fått på sin lott en viss del af församlingsvården. Samma ställning såsom medhjelpare intaga de sedan till församlingsföreståndarne, såsom naturligt är af den uppsigt öfver församlingslifvet i det hela, som desse hade att utöfva, och af det sätt, hvarpå de båda embetena ställas vid sidan af hvarandra 1 Tim. 3: 1—13 [3]). Ursprungligen betraktades diako-

---

[1]) Jfr Vilmar, die Lehre vom geistlichen Amt, s. 38.

[2]) Visserligen äro Stefanus' disputerande med åtskilliga judar, Apg. 6: 9 f., och hans försvarstal inför det stora rådet, Apg. 7: 42—52, icke att räkna såsom evangeliets förkunnande eller såsom lärande i specifik mening, Löhe, Aphorismen über die neutestamentlichen Aemter, s. 90; men både det ena och det andra visar tillräckligt, att Stefanus egde gåfvor att lära och torde berättiga till det antagandet, att han förut uppträdt såsom förkunnare af evangelium.

[3]) Lechler anser äfven de unge män, som beledsagade Paulus och Barnabas eller Paulus ensamt, Apg. 12: 25; 13: 5; 19: 22; 2 Tim. 4: 11, för diakoner och drager deraf slutsatser med afseende på omfattningen af diakonernas uppgift. Lechler, die neutestamentliche Lehre vom heiligen Amt, s. 173 f. Men på de ställen, som bilda säkra utgångspunkter för kännedomen om diakonernas kall, visa de sig såsom embetsinnehafvare, som tillhörde en viss församling och inom densamma förblefvo.

nerne såsom församlingens tjenare (*ἐκκλησίας θεοῦ ὑπηρέται*) [1]); längre fram nämnas de äfven biskopens och presbyterernas tjenare, enär de under dessas uppsigt och ledning förrättade sin tjenst i församlingen [2]).

Om de diakonerna tillkommande *förmåner och rättigheter* nämnes i det nya testamentet blott, att de, som väl förvaltat en diakons embete, förvärfva sig en ansedd ställning och stor frimodighet, nämligen i och i förhållande till församlingen, 1 Tim. 3: 13 [3]).

4. *Evangelisterne.*

Såsom apostlarnes medhjelpare på ett annat område än diakonerne framträda *evangelisterne.* Den del af det apostoliska värfvet, inom hvilken deras verksamhet faller, är den allra första och närmaste apostoliska uppgiften: evangeliets förkunnande och kristliga församlingars grundläggning. Klart är, att det här icke var fråga om ett hufvudsakligt öfverlåtande af en del af apostlarnes åliggande på samma sätt som vid diakonatet. Endast så till vida kunna evangelisterne sägas hafva fått en del af apostlarnes uppdrag åt sig öfverlåtet, som de hade till uppgift att på vissa orter uträtta ett moment af det apostoliska kallet. Att detta moment var det nämda eller evangeliets förkunnande, det säger sjelfva namnet. Det framgår äfven af hvad som berättas om Filippus. Genom den strax efter Stefanus' martyrdöd anstälda förföljelsen mot församlingen i Jerusalem skingrades dennas medlemmar. De förskingrade utbredde sig och förkunnade ordets budskap. Och Filippus kom ned till en stad i Samarien och predikade för dess invånare om Kristus samt förrättade underbara helbregdagörelser. På detta sätt började Samarien mottaga evangelium, och apostlarne gåfvo sitt insegel åt denna begynnelse. Derefter fick Filippus på vägen mellan Jerusalem och Gaza förkunna evangelium för och döpa en etiopisk hofman. Sedan han åter lemnat denne, vardt han funnen i Asdod och vandrade derpå omkring och förkunnade evangelium i alla städer, till dess han kom till Cæsarea (Apg. 8: 4 ff.). Då nu samme person sedermera närmast till skilnad från aposteln Filippus kallas för evangelisten Filippus (Apg. 21: 8), så bär han na-

---

[1]) Ignatius, ad Trallianos 2: 3.

[2]) Leopold, das Predigtamt im Urchristenthume, s. 182.

[3]) Jfr Meyers (Huthers) och v. Hofmanns kommentarer.

turligen denna benämning just på grund af hans i Apg. k. 8 omtalade verksamhet. Man har derför att anse hvad der förtäljes såsom ett karakteristiskt exempel på evangelisternas ställning och verksamhet [1]).

Evangelisterne voro således verksamme i och för evangeliets bekantgörande på trakter, der det förut var okändt. Dervid stadnade deras verksamhet såsom evangelister. I en redan grundlagd församling hafva de ej mer verksamhetsfält. Detta torde vara orsaken, hvarför Paulus ej omnämner några sådane, då han 1 Kor. 12: 28 ff. uppräknar de olika embetena och gåfvorna inom församlingen i Korint. Deremot synes han, då han i Efeserbrefvet (4: 11) upptagit evangelisterna i kedjan af de personer, som genom förvaltande af embeten och användande af särskilda gåfvor arbetade på uppbyggandet af Kristi församling, hafva gjort detta af det skäl, att han der har en mera universel synpunkt, i det han nämligen der tänker på uppbyggandet af Kristi församling i det stora hela [2]).

Om evangelisternas ursprungliga bemyndigande kan af berättelsen om Filippus slutas, att de ursprungligen uppträdt blott på grund af inre maning och de för handen varande yttre omständigheternas kraf och sålunda icke fått sig ett egentligt embete anförtrodt. Att denna inre maning kommit från Herren sjelf, bekräftar sig genom hvad som omtalas om Filippus (Apg. 8: 26, 29, 39), att en särskild gudomlig anvisning flere gånger gafs honom. Att deras förehafvande gillades af apostlarne, är ock tydligt af hvad desse företogo, då de fingo underrättelse om Filippus' verksamhet. De sände nämligen Petrus och Johannes till Samarien. Desse fulländade då Filippus' verk genom sin bön och handpåläggning, förmedelst hvilka de af Filippus döpte samaritanerne erhöllo den Helige Ande. Men häraf är ock tydligt, att evangelisterne intogo en underordnad och i afseende på nådegåfvor underlägsen ställning i förhållande till apostlarne. Det banbrytande verk, som här egde rum, i det evangelium fördes utöfver Judeens gränser, kunde evangelisterne egentligen blott förbereda. Dess fullbordan påkallade den specifikt apostoliska gåf-

[1]) Jfr utsagon af Teodoret till Ef. 4: 11 (om evangelisterna): *ἐκεῖνοι περιιόντες ἐκήρυττον*, samt Eusebius, hist. eccl. III: 38: *ἀποδημίας στελλόμενοι ἔργον ἐπετέλουν εὐαγγελιστῶν, τοῖς ἔτι πάμπαν ἀνηκόοις τοῦ τῆς πίστεως λόγου κηρύττειν τὸν Χριστὸν φιλοτιμούμενοι*, hvarjemte han tillägger, att evangelisterne spredo de evangeliska skrifterna.

[2]) Jfr Smith, dictionary of the bible, art. evangelist.

van och verksamheten. Ett konstaterande af det inre gudomliga bemyndigande och det erkännande från apostlarnes sida, som kommit evangelisterna till del, äfvensom af deras underlägsenhet i förhållande till apostlarne gör äfven aposteln Paulus, då han Ef. 4: 11 säger, att Kristus gifvit några till apostlar, andra till profeter, andra till evangelister, andra till herdar och lärare. Men om det också icke nämnes något om apostlarnes eller församlingarnes utsändande af evangelister eller om något egentligt embetsbemyndigande åt dessa från apostlarnes eller församlingarnes sida, så är dock ett sådant i sig sjelft möjligt. Församlingen i Antiokia utsände — såsom i ett annat sammanhang redan är nämdt (s. 6) — efter en af Anden gifven maning Barnabas och Saulus till evangeliets förkunnande och vigde dem till detta värf genom bön och handpåläggning, Apg. 13: 1—3. Så har ock kunnat tillgå vid evangelisters utsändande. Emellertid förblifver det tvifvelaktigt, huruvida evangelisterne voro innehafvare af ett egentligt embete eller icke. Och säkert är, att deras verksamhet från början icke hade karakteren af en embetsverksamhet.

De med evangelisternas kall förbundna *förmånerna* måste hafva varit desamma, som i allmänhet medföljde evangeliets förkunnande och hvilka redan äro omnämda vid framställningen af apostolatet.

Till en icke obetydligt förändrad uppfattning af evangelisterna kommer man, om man antager, att apostlarnes medarbetare och i vissa fall ställföreträdare, sådane som Timoteus och Titus, Johannes Markus, Silas, Erastus, Tykikus, Epafras m. fl. voro evangelister och buro denna benämning såsom en embetsbeteckning [1]). Stöd för ett sådant antagande skulle ligga i den framstående ställning, som Paulus Ef. 4: 11 gifver evangelisterna, i betraktande af hvilken det vore mycket egendomligt, om det nya testamentet ej nämde vid namn mera än en enda sådan, nämligen Filippus (Apg. 21: 8), samt deri, att Timoteus' uppgift 2 Tim. 4: 5 betecknas såsom ἔργον εὐαγγελιστοῦ [2]). Hvad det först nämda förhållandet angår, så är det icke i och för sig sjelft af-

[1]) Så afgjordt Löhe, Aphorismen über die neutestamentlichen Aemter, s. 44 ff.: Vilmar, a. a. s. 28 ff.

[2]) Jfr Julius Müller, Dogmatische Abhandlungen, s. 564 f. Lechler, a. a. s. 220 f. Lechler anser dock evangelistembetet identiskt med episkopatet. Att detta icke kan vara förhållandet i afseende på de evangelister, hvilka representeras af Filippus, är klart Att det icke heller gäller i afseende på sådane som Timoteus och Titus — om nämligen desse antagas vara evangelister — få vi längre fram tillfälle att visa.

görande; och i afseende på det senare åter är det ej nödvändigt att fatta εὐαγγελιστής 2 Tim. 4: 5 såsom ett embetsnamn i egentlig mening. Det i fråga varande stället öfversättes enklast så: *»gör en evangelii förkunnares verk!»* [1]) Εὐαγγελιστής eller en evangelii förkunnare kunde hvar och en kallas, hvilken vare sig mera tillfälligt eller kontinuerligt förkunnade evangelium (*εὐαγγελιζόμενοι τὸν λόγον*, Apg. 8: 4), vare sig han dertill erhållit ett sådant uppdrag, som gjorde detta värf till ett embetsåliggande, eller han egnade sig deråt blott på grund af en inre maning och för handen varande omständigheters kraf, såsom fallet var med de Apg. 8 omtalte förkunnarne af evangeliets ord. Alltså kan man icke af användningen af ordet εὐαγγελιστής om Timoteus sluta dertill, att det särskilda uppdrag, som denne hade i Efesus eller i allmänhet såsom Pauli medarbetare och i vissa fall ställföreträdare, är det karakteristiska för ett särskildt embete, som bär namnet evangelistembete [2]). På grund häraf anse vi oss icke böra i detta sammanhang närmare skärskåda de nu åsyftade apostoliske medarbetarnes ställning och uppgift.

5. *Presbyterembetet.*

Ofvan är framstäldt, huruledes evangelisterne voro arbetare på missionsfältet. Nu frågas, på hvad sätt de redan grundade församlingarnes behof af andlig undervisning och ledning blef tillgodosedt. Ty snart kunde dessa församlingar ej längre omedelbart öfvervakas af apostlarne. Ett medel för detta behofs tillfredsställande var en flerfald af gåfvor och krafter hos församlingsmedlemmarne sjelfva. Hvarje församling var jemte det, att hon utgjorde en del af Kristi församling såsom ett helt betraktad, tillika en organism för sig, i hvilken medlemmarne voro organ; men hvad för ett organ hvarje medlem var, det skulle bestämmas af begåfningen. Hvarje medlem fick och skulle med sin gåfva tjena Herren, sina medbröder och församlingens organism; dock så att vederbörlig hänsyn togs till ordningens kraf (1 Kor. 14: 40). Sådana till församlingens allsidiga uppbyggelse tjenande gåfvor nämnas af aposteln Paulus till stort antal. Det fans gåfva af vishetstal, af kunskapstal, af tro, gåfva att göra helbregda, att

---

[1]) Myrberg, de paulinska brefven. »Gör en evangelisk predikares verk». Sv. kyrkobibeln och proföfversättningen af år 1877.

[2]) Jfr Huthers kommentar samt v. Hofmann, Schriftbeweis, 2.te Aufl. II: 2, s. 272 f.

göra undergerningar, att profetera, att urskilja andar, gåfvor af olika slags tungomål samt af tungomåls uttydelse, 1 Kor. 12: 8—10. Det gafs ock en styrelseförmågans nådegåfva (κυβερνήσεις), 1 Kor. 12: 28; och då denna gjorde sig gällande, bragtes ordning i de öfriga gåfvornas verksamhet, så att de i rätt vexelverkan kompletterade hvarandra och tjenade det hela. Likväl har man icke att tänka sig en sådan idealitet hos de första kristna församlingarne, att gåfvorna så att säga af sig sjelfva trädde i harmonisk vexelverkan med hvarandra, så att ingen afund, ingen herskłystnad, intet begär att intaga en mera framstående plats, än begåfningen medgaf, intet försök att verka på ett sätt, hvarför duglighet saknades, yppade sig och bragte oordning i församlingslifvet. Också finna vi, att aposteln omnämner de många gåfvorna icke för att skildra, huruledes de faktiskt verkade harmoniskt, utan för att visa, att de voro fördelade så, att de kunde och borde åstadkomma ett harmoniskt helt. Ja, det går — synes det — en ton af tillrättavisning, åtminstone en mild sådan, genom Pauli framställning af gåfvornas samverkan, så att intrycket deraf är det, att han ville gifva en maning, sådan som den han med direkta ord utsäger t. ex. Rom. 12: 3, der han förmanar hvar och en att icke tänka högre, än han bör tänka utan att rätta sina tankar öfver sig sjelf efter måttet af den gåfva, som han verkligen af Gud erhållit. Det är sålunda i apostelns framställning en maning, att hvar och en skulle låta sin verkliga gåfva bestämma sitt verksamhetssätt och att församlingsmedlemmarne skulle gifva erkännande och lemna tillfälle till verksamhet åt hvarandras gåfvor samt äfven tillbörligt uppskatta de skenbart ringare gåfvorna. Och denna apostelns maning gifves på ett sätt, som låter oss ana, att församlingsmedlemmarne icke alltid haft förstånd, sjelfkännedom och sjelfbeherskning nog för att faktiskt åstadkomma den harmoniska inbördes tjenstbevisning, hvartill de olika gåfvorna kunde och skulle användas. Det var derför icke nog för församlingarnes andliga vård, att en flerfald andliga gåfvor och krafter voro för handen, ja icke ens, att en undervisning blifvit gifven om dessa gåfvors och krafters bestämmelse att på ett organiskt sätt främja församlingens andliga välfärd. Det behöfdes en ordnande makt. Och denna var icke gifven blott i och med förhandenvaron af en styrelseförmåga; utan en sådan måste vara af församlingen känd och erkänd, och detta icke blott derigenom, att församlingen faktiskt sett bevis derpå, hvar en sådan förmåga fans, utan derigenom, att dess innehaf-

vare blifvit på ett sätt, i följd hvaraf församlingen kände sig förpligtigad till efterrättelse, insatt till att utöfva styrelsen inom församlingen. *Ett särskildt embete för församlingens styrelse måste inrättas.* Förutom diakonernas (och diakonissornas) synes det inom den apostoliska tidens församlingar icke hafva varit något annat formligt embete anordnadt för de redan grundlagda församlingarnes andliga vård, då nämligen apostlarne icke kunde sjelfve bestrida densamma, än styrelseembetet. Behofvet af undervisning, varning, tröst och uppmaning synes hafva blifvit tillfredsstäldt af personer, för hvilka gåfvorna af visdomstal eller kunskapstal, gåfvorna att profetera eller att lära utgjorde tillräcklig både maning och förpligtelse att uppträda med tal, som lände till uppbyggelse, men äfven en tillräcklig, af både de styrande och församlingens öfrige medlemmar erkänd grund för rättigheten att så uppträda. Deremot finner man församlingarnes styresmän på ett sådant sätt betecknade och från församlingarnes öfriga medlemmar åtskilda, att de tydligen framträda såsom embetsinnehafvare. De finnas först omtalade under namnet *presbyterer* (*πρεσβύτεροι*) eller »*äldste*». Utan att något nämnes om anledningen till, sättet eller tiden för deras tillsättning omtalas sådane såsom förefintlige i församlingen i Jerusalem vid den tid, då församlingen i Antiokia på grund af förutsägelser om en stundande hungersnöd beslöt att sända undsättning åt bröderna i Judeen, hvilken tidpunkt infaller vid pass ett årtionde efter diakonatets inrättande. Denna undsättning sändes då nämligen till *presbytererna* — såsom det säges Apg. 11: 30 — hvilka dermed angifvas såsom föreståndare för »bröderna i Judeen». Likaledes Apg. 15 framstå presbytererne såsom de der jemte apostlarne öfvervakade de andliga angelägenheterna, och de skiljas uttryckligen från församlingens öfrige medlemmar, hvilka betecknas antingen såsom församlingen (*ἡ ἐκκλησία*), v. 22, eller såsom bröder (*ἀδελφοί*), v. 23.

Att presbytererne på detta sätt af Lukas omnämnas utan någon redogörelse för deras första tillsättning, har gifvit anledning till flere gissningar angående denna. Nära till hands ligger det antagandet, att presbytererne inga andre voro än de förut valde »sju männen» eller förvaltarne af församlingens understöd till de behöfvande eller att presbytererne trädt i stället för »de sju» med en utvidgad embetsbefogenhet [1]). För-

[1]) Så Böhmer, J. H., dissertatio juris eccl. antiqui, s. 373 ff. Lange, Apostolisches Zeitater, II, s. 75. Ritschl, Entstehung der altkatolischen Kirche.,

nämsta skälet för detta antagande är likheten mellan de sju männens embetsuppgift och det åliggande, som man vid presbyterernes första framträdande finner vara omtaladt såsom naturligt tillhörande dem. Ett annat skäl är den nyss påpekade tystnad, hvilken Lukas iakttager i afseende på presbyterembetets uppkomst. Man anser, att det vore högst inkonseqvent af Lukas att först utförligt berätta tillsättandet af de sju männen och sedan icke långt derefter stillatigande låta ett helt annat embete framträda såsom innehafvare af samma befogenhet som desse [1]). Dertill kommer, att — såsom snart blir tillfälle att visa — benämningen presbyterer kan hafva omfattat både de egentliga församlingsföreståndarne och diakonerna. Dock äro dessa skäl icke fullt afgörande för de båda i fråga varande embetenas ursprungliga och väsentliga identitet. Då församlingen i Antiokia sänder understöd till bröderna i Judeen och låter framlemna dessa understödsmedel till presbytererna, så sker detta, emedan desse utgöra församlingens *styrelse;* och intet hindrar, att tillika diakoner funnits, som haft till uppgift att betjena och hjelpa de enskilda med de gåfvor, hvilka styrelsen såsom sådan å församlingens vägnar mottagit. Presbyterernas mottagande af gåfvorna kan derför vara något helt annat än diakoners mottagande af desamma till fördelning efter de enskildas behof. Lukas' tystnad i afseende på presbyterembetets uppkomst kan förklaras deraf, att han icke gör sig till uppgift att redogöra för de första kristna församlingarnes författning. Också är det icke i första rummet i intresse att meddela en för församlingens författning vigtig tilldragelse, som han omtalt de sju männens embete, utan berättelsen derom står såsom en inledning till framställningen af Stefanus' martyrdöd och den temporära förskingringen af församlingen i Jerusalem [2]). Att slutligen äfven diakoner kunna hafva burit hedersbenämningen äldste eller presbyterer, i synnerhet som de först valde diakonerne voro, och de, som sedermera valdes, skulle vara män, hvilka åtnjöto stort anseende och förtroende i församlingen, hindrar dock icke, att ett från diakonatet skildt styrelseembete funnits, hvars innehafvare i första rummet hedrades med detta namn. Andra gissningar såsom

s. 355. Höfling, Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung, 3:te Aufl. s. 221. Weiss, Biblische Theologie des Neuen Testaments, s. 142. Se Müller, Dogmatische Abhandlungen, s. 558 ff.

[1]) Ritschl, a. st.

[2]) Jfr Müller, a. st.

den, att presbyterernas embete uppstått, sedan en stor mängd af judiske prester antagit tron på Kristus, hvilket omtalas Apg. 6: 7 [1]), eller den, att de förste kristne presbytererne, inga andre varit än det judiska folkets och synagogornas äldste, så vidt desse kommit till tro på Jesus såsom Messias [2]), utgå från ett allt för direkt öfverflyttande af judiska förhållanden på den kristna församlingen. Då det var helt andra vilkor för intagandet af en framstående plats i den kristna församlingen än i den judiska, så kan man icke antaga, att då judiske äldste antagit tron på Kristus, de också utan vidare skulle hafva uppträdt såsom äldste och föreståndare bland de troende. Härmed är icke förnekadt, att den judiska inrättning, enligt hvilken folket och synagogorna hade »äldste» till föreståndare, kunnat tjena till förebild för den kristna församlingsorganisationen. Dock är behofvet af styrelse för hvarje organism så väsentligt, att det måste hafva gjort sig gällande för en kristen församling, så snart apostlarne i egen person ej längre kunde vara närvarande såsom styrande, hvarför man knappt behöfver tänka på någon anledning utifrån till sjelfva saken. Alltså är presbyterembetets inrättning utan tvifvel helt naturligt framgången ur behofvet af en erkänd församlingsstyrelse. Att noggrant bestämma tidpunkten för och den närmaste yttre anledningen till detsammas framträdande torde vara omöjligt. Troligast synes dock vara, att den förändrade ställning, som för den kristna församlingen förorsakats genom den första förföljelsen (Apg. k. 7 och 8), äfven påkallade den närmaste församlingsvårdens anförtroende åt presbyterer [3]).

En annan iakttagelse, som blifvit gjord beträffande det sätt, hvarpå presbyterer första gången omtalas, är att de i Jerusalem bosatte presbytererne synbarligen betraktades såsom föreståndare för alla kristna i Judeen [4]). Det var nämligen hos presbytererna i Jerusalem, som Barnabas och Saulus uträttade sitt af den antiokenska församlingen erhållna uppdrag (Apg. 12: 25: »men Barnabas och Saulus återvände från Jerusalem, sedan de fullgjort sin tjenst»). Ej heller omtalas i Apostlagerningarne några andra presbyterer för de kristne i Palestina än de i Je-

---

[1]) Så Thiersch, die Kirche im apostolischen Zeitalter, 2:te Aufl. s. 79.

[2]) Så Lechler, a. a. s. 196 f.

[3]) Jfr Ewald, Geschichte des apostolischen Zeitalters, 3:te Ausg. s. 220; Müller a. a. s. 575.

[4]) Höfling, »Glossen» i Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, B. 24, s. 149; Müller, a. a. s. 568 ff.

rusalem. Detta åter beror derpå, att de kristne i Palestina betraktas såsom *en* församling (*ἡ μὲν οὖν ἐκκλησία καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας καὶ Γαλιλαίας καὶ Σαμαρείας*, Apg. 9: 31, enligt Alex., Vatic., Ephr. Syr. rescr., Sinait., Lachman, Tischend. m. fl.) [1]. I öfverensstämmelse härmed omtalas icke i Apostlagerningarne församlingar på de skilda orter i Palestina, hvarest kristne funnos; utan desse betecknas t. ex. såsom de helige, som bodde i Lydda, och såsom de på Saronsslätten boende, hvilka omvändt sig till Herren (Apg. 9: 32, 35). Dock är härmed icke sagdt, att det ej kunde med rätta talas om församlingar på dessa ställen. Det vore ju t. ex. i hög grad orätt att sluta till, att ingen församling varit ordnad i Rom, Efesus, Kolosse och Filippi, då Paulus skref till de kristne på dessa orter, deraf, att aposteln ställer brefven till *de älskade, de heliga,* o. d. på den ort, dit han skrifver, under det han eljest skrifver till *församlingarne* i Tessalonika, Galatien, Korint. I hvarje fall måste församlingarne på de skilda orterna i Palestina hafva under den tid, som Apostlagerningarne omfatta, betraktats såsom filialförsamlingar till församlingen i Jerusalem och stått under den dervarande församlingsstyrelsen [2]. Men äfven utöfver Palestinas gränser öfvade presbytererne i Jerusalem ett visst inflytande. Då i Antiokia en söndring uppstått angående frågan om omskärelsens nödvändighet för de hedningkristne, sände den antiokenska församlingen Paulus och Barnabas jemte några andra till apostlarne och presbytererna i Jerusalem. Desse, apostlarne och presbytererne, trädde då tillsammans för att öfverlägga om saken, derpå fattades beslut af både apostlarne, presbytererna och hela församlingen, hvilket i en skrifvelse meddelas de hedningkristne i Antiokia, Syrien och Cilicien, Apg. 15. Och detta beslut omtalas sedan under benämningen de stadgar, som voro beslutade af apostlarne och presbytererna i Jerusalem (*τὰ δόγματα τὰ κεκριμένα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ πρεσβυτέρων τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις*), Apg. 16: 4. Häraf kan nu icke slutas, att styrelsen för församlingen i Jerusalem i sjelfva verket utgjorde styrelsen äfven

---

[1]) »Was bewegt ihn (Lukas) hier *ἐκκλησία* von den hin und her zerstreuten Gemeinden Palästinas in kollektiver Bedeutung zu brauchen? Was anders als dass er sie eben als solche anschaut, welche in ihrer wirklichen Verfassung durch die Regierung ihrer Angelegenheiten von Jerusalem aus *zu Einem Gemeinwesen zusammengefasst* waren? Natürlicher ist diese Erklärung unstreitig als die aus der idealen Einheit der Kirche». Müller, a. a. s. 572.

[2]) Jfr Wucherer, Ausführlicher Nachweis aus Schrift und Symbolen, dass das evangelisch-lutherische Pfarramt das apostolische Hirten- und Lehramt und darum göttliche Stiftung sei, s. 27.

för de kristne i Syrien och Cilicien. Väl synes det, som om församlingen i Antiokia vid denna tid ännu icke hade presbyterer, enär sådane hvarken vid afsändandet af beskickningen till Jerusalem, eller i skrifvelsen från apostlarne, presbytererna och bröderna derstädes, eller vid denna skrifvelses mottagande (Apg. 15: 30) omnämnas [1]). Men Barnabas' och Pauli vistelse derstädes under ganska långa tider (Apg. 11: 22—26; 12: 25; 14: 26 ff.) samt förhandenvaron af profeter och lärare (Apg. 13: 1) hade dittills utan tvifvel gjort presbyterer umbärlige, utan att derför den jerusalemiska församlingens presbyterer behöfde betraktas såsom styresmän också för församlingen i Antiokia. Också framgår af berättelsen om den i fråga varande tilldragelsen, jemförd med aposteln Pauli framställning af densamma (Gal. 2: 1—10), att det icke var i egenskap af en öfverhöghet öfver församlingen i Antiokia, som styrelsen för den jerusalemiska förförsamlingen tillspordes angående det i Antiokia uppkomna spörsmålet, utan snarare såsom en annan församlings styrelse, till hvilken den antiokenska församlingen af helt naturliga skäl hyste förtroende och pietet, och detta i första rummet för apostlarnes skull [2]). Har sålunda församlingsstyrelsen i Jerusalem, utöfvat ett vidsträckt inflytande dels såsom egentlig styrelse äfven öfver de kristne på andra orter i Palestina, dels såsom en rådgifvande auktoritet i förhållande till de kristne i Syrien och Cilicien, så behöfver man dock ej betrakta samma församlingsstyrelse såsom *väsentligt* åtskild från de sedermera inrättade presbyterkollegierna i de hedningkristna församlingarne, på den grund, att dessa blott omfattade hvar sin *lokalförsamling* [3]). Ty i sjelfva verket betraktas alla de kristne, som stå under presbytererna i Jerusalem, enligt hvad redan är nämdt, såsom *en* församling [4]). Längre fram hafva de judekristne på skilda orter bildat särskilda ordnade församlingar och hvarje församling haft sina särskilda presbyterer, Jak. 5: 14; Ebr. 13: 17, 24 [5]).

[1]) Jfr Müller, a. a. s. 569.

[2]) Af Pauli berättelse synes, att han för egen del i det i fråga varande spörsmålet ingalunda var tvifvelaktig eller behöfde någon afgörelse från Jerusalem, men att han ansåg det betydelsefullt att gent emot sina motståndare och för de i tron svages skull kunna åberopa sig på det erkännande, som han i Jerusalem erhållit af dem, som »ansågos betyda något» (οἱ δοκοῦντες). Jfr Wucherer, a. a. s. 31 f. Berggren, J. E., Apostlarnes och församlingens i Jerusalem förhållande till Paulus och de hedningkristne, s. 14 f. 40.

[3]) Mot Höfling, a. st.; Müller, a. a. s. 571. [4]) »Ein Gemeinwesen», Müller.

[5]) Bevis för att Ebreerbrefvet icke är ställdt till församlingen i Jerusalem,

Likasom de judekristna så hafva äfven de hedningkristna församlingarne i den apostoliska tiden sina presbyterer. Då Paulus och Barnabas hade förkunnat evangelium i några städer i Mindre Asien, berättar Lukas Apg. 14: 23, valde de, innan de foro vidare, presbyterer för hvarje af de nybildade församlingarna (*χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους*) i städerna Lystra, Ikonium och Antiokia (i Pisidien). Men hvad som skedde i dessa församlingar är utan tvifvel af Lukas anfördt såsom exempel på hvad som egde rum i alla nybildade församligar. Så finna vi Apg. 20: 17 ff. presbyterer vara för handen i Efesus, utan att någon historisk meddelelse om deras tillsättning förut blifvit gifven. Dessutom äro i de apostoliska brefven styresmän för de särskilda församlingarne så ofta omtalade, att det måste anses såsom regel, att det funnits sådane i hvarje församling. I Pauli första bref till Tessalonicenserna förmanar aposteln desse att vara erkänsamme mot dem, som arbetade bland dem och *förestodo* dem i Herren och förmanade dem (*τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν καὶ προϊσταμένους ὑμῶν ἐν κυρίῳ καὶ νουθετοῦντας ὑμᾶς*), k. 5: 12. I första brefvet till församlingen i Korint (16: 15 f.) gifver samme apostel en förmaning till församlingsmedlemmarne att underordna sig under Stefanas' familj och personer af samma kategori (*τοῖς τοιούτοις*) samt hvar och en, som var en medarbetare och gjorde sig möda i afseende på församlingens välfärd. Då det tillika säges, att Stefanas' familj, som var en förstling af Akaja i tron på Kristus, stält sig till de heliges tjenst (*εἰς διακονίαν τοῖς ἁγίοις ἔταξαν ἑαυτούς*), och då ordalagen påminna om de nyss anförda ur första Tessalonicenserbrefvet, och om man derjemte tager i betraktande det, hvarom Klemens af Rom erinrar samma korintiska församling, nämligen att apostlarne i de särskilda länderna och städerna efter vederbörlig pröfning insatt förstlingarna i tron till de andre troendes *episkoper* [1]) eller uppsyningsmän och diakoner (*εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους*) [2]), så torde det vara otvifvelaktigt, att på det nu i fråga varande stället verkligen den korintiska försam-

---

i hvilket fall de citerade verserne här ej skulle kunna åberopas, lemnas af v. Hofmann, die heilige Schrift neuen Testaments, 9:ter Theil, s. 166.

[1]) För undvikande af förvexling med den betydelse, som är fästad vid ordet *biskop*, använda vi, då fråga är om församlingsföreståndare i den apostoliska tiden, ordet *episkop* såsom försvenskning af det grekiska *ἐπίσκοπος*, i likhet med hvad som eger rum i Myrbergs öfversättning af de paulinska brefven.

[2]) Clem. Rom. ep. I ad. Cor. 42: 4.

ligens styresmän sannolikt med inbegrepp af diakonerna äro åsyftade [1]). Äfven i Romarebrefvet saknas ej hänsyftning på församlingsstyrelsen. I fråga om olika uppgifter inom församlingen, hvilka omnämnas med tillfogande af en påminnelse om sättet för deras fullgörande, omtalas äfven uppgiften att *förestå* samt huruledes denna borde med flit fullgöras (ὁ προϊστάμενος ἐν σπουδῇ), k. 12: 8. I Efesus är presbyterers förhandenvaro — såsom redan blifvit nämdt — konstaterad genom Apg. 20: 17 ff. Äfven i brefvet till samma församling omnämnas *herdar* (ποιμένες) bland dem, hvilka hafva en särskild uppgift till befrämjande af de heligas utbildning och församlingens uppbyggelse, Ef. 4: 11. Och som Efeserbrefvet sannolikt är en cirkulärskrifvelse till flere mindreasiatiska församlingar [2]), så har hvad som deri säges i det nu i fråga varande afseendet redan på denna grund med samma sannolikhet en vidsträcktare tillämpning än på förhållandena i Efesus. Dessutom syftar — såsom redan är nämndt — det nyss anförda stället på Kristi församling i det hela och icke blott på en enskild kristen lokalförsamling. I brefvet till Kolosse förmanas Arkippus att beflita sig om fullgörandet af den tjenst (διακονία), som han mottagit (k. 4: 17). Det säges visserligen icke, hvilken denna tjenst var; men då samme Arkippus af aposteln tillika betecknas såsom hans medstridsman (συνστρατιώτης), Filem. 2, så synes det vara troligt, att densamma var ett andligt föreståndareembete i församlingen. Ett sådant synes ock Filemon, hvilken Paulus säger vara sin medarbetare (συνεργός), dersammastädes hafva innehaft, Filem. 1 [3]). I brefvet till Filippi är sjelfva öfverskriften ställd till alla de heliga derstädes jemte episkoper och diakoner (σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις). I brefvet till Titus anbefaller Paulus denne att tillsätta presbyterer i alla städer på Kreta; och detta räknas såsom en hufvudsak bland det som skulle göras för att i församlingarne ställa i ordning hvad som fattades, hvarjemte äfven de för presbyterérna erforderliga egenskaperna angifvas, k. 1: 5—9. På liknande sätt omtalas i det första brefvet till Timoteus de egenskaper, hvilka en person borde ega, om han skulle kunna anställas såsom episkop (ἐπίσκοπος) i församlingen, k. 3: 1—7, samt den heder, hvilken de presbyterer, som väl utöfvade sitt föreståndare-

---

1) Jfr Müller, a. a. s. 588; Wucherer, a. a. s. 23 f.

2) Jfr v. Hofmanns kommentar.

3) Jfr Rothe, die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung, B. 1, s. 179.

skap (οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι) voro värde, k. 5: 17. Då slutligen aposteln Petrus skrifver till församlingarne i Mindre Asien, så tager äfven han särskild hänsyn till presbytererna i dessa församlingar och ställer till dem särskilda förmaningsord, 1 P. 5: 1—4 [1]).

Då vi nu sökt visa, att presbyterer enligt regeln funnits i alla församlingar under den apostoliska tiden, hafva vi dock måst taga i beräkning äfven de ställen i de paulinska brefven, på hvilka det talas om episkoper eller föreståndare i församlingarne utan att benämningen presbyterer användes. Denna benämning saknas nämligen helt och hållet i Pauli till församlingar stälda bref, under det att hon förefinnes i brefvet till Titus och det första brefvet till Timoteus. Detta förhållande manar till undersökning derom, huruvida benämningen presbyter verkligen är likbetydande med benämningen episkop (ἐπίσκοπος) eller föreståndare (προϊστάμενος) eller herde (ποιμήν). Att orden episkop eller uppsyningsman, föreståndare och herde beteckna samma sak torde få anses vara klart af dessa ords betydelse och icke behöfva bevisas [2]). Frågan gäller sålunda egentligen förhållandet mellan orden presbyter och episkop. Det låter nu tänka sig, att de begrepp, som äro fästade vid dessa ord, till sitt omfång alldeles falla utanför hvarandra eller också vare sig delvis eller helt och hållet sammanfalla. Största vigten ligger derpå, att det kan uppvisas, att de ej falla utanför hvarandra eller — för att fatta i sigte det egentliga, som härvid kan sättas i fråga — att *episkoperne* icke innehafva ett särskildt utom presbyteratet fallande och öfver detsamma upphöjdt embete. Såsom bevis härför tjena följande omständigheter. Den egentliga betydelsen af ordet presbyter: äldre, äldste, gifver vid handen, att detta ord närmast utmärker en *värdighet.* Sjelfva den med denna värdighet förbundna uppgiften är icke i namnet angifven, annat än så vida det gammaltestamentliga och äfven senare judiska bruket af samma benämning derom gifver upplysning. I det gamla testamentet omtalas »äldste» זְקֵנִים, LXX: πρεσβύτεροι [3]) såsom representanter och

---

[1]) Afgörande skäl tala derför, att Petri första bref är ställdt till hedningkristne. Se Huthers och v. Hofmnnns kommentarer.

[2]) Jfr Apg. 20: 28 förh. mellan ἐπισκόπους och ποιμαίνειν samt 1 P. 2: 25: τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν.

[3]) Stundom γερουσία, t. ex. 2 M. 3. 16 m. fl. st., hvilket dock såsom också utgörande öfversättning af זְקֵנִים tydligen är lika med οἱ πρεσβύτεροι. I Mackabeerböckerna användas båda namnen vexelvis t. ex. 1 Mack. 12: 6, 35.

ledare för folket i det hela vid sidan af och under den egentliga öfverheten (t. ex. 4 M. 11: 16; Jos. 7: 6; 1 Sam. 4: 3; Jer. 19: 1) eller för enskilda stammar (t. ex. 5 M. 31: 28; 2 Sam. 19: 11) eller för enskilda städer, i hvilka de utgjorde stadsstyrelsen (t. ex. 5 M. 19: 12; Rut 4: 2). Sådane »äldste» bibehöllo sig och hade ett visst inflytande under alla de vexlingar, som judarne i politiskt afseende genomgingo: under träldomen i Egypten (2 M. 3: 16), under Moses och Josua (4 M. 11: 16; Jos. 7: 6), under domarne (Dom. 8: 14), under konungarne (2 Sam. 17: 4; 1 Kon. 12: 6), under den babyloniska fångenskapen (Hes. 14: 1; 20: 1), samt efter densamma, då de utgjorde folkets organ gent emot de främmande herrskarne (Esra 6: 8), under Mackabeerna (1 Mack. 12: 6, 35) samt slutligen äfven på Kristi och apostlarnes tid (Matt. 16: 21; 26: 47; Apg. 4: 5, 8; 25: 15). I synagogor, som egde en fullständigt organiserad förvaltning, utgjordes styrelsen af ett kollegium af äldste, *πρεσβύτεροι* — Luk. 7: 3 äro sannolikt synagogföreståndare åsyftade [1]) — under presidium af en öfverste synagogföreståndare (*ἀρχισυνάγωγος* [2]). Vid ordet »äldste» var allså af gammalt begreppet af ett föreståndareskap fästadt.

I benämningen *ἐπίσκοπος* åter, om hvars förhållande till ordet *πρεσβύτερος* nu är fråga, är genom sjelfva ordets betydelse en *uppgift* angifven, nämligen den att öfva tillsyn. Den första gång detta ord i det nya testamentet användes nyttjas det just för att beteckna den uppgift, som tillhörde presbyterer. Aposteln Paulus säger nämligen vid det afsked, som han i Miletus tog af presbytererna i Efesus, till desse, att den Helige Ande hade satt dem till uppsyningsmän, *ἐπισκόπους*, för att vårda (*ποιμαίνειν*) Herrens församling, Apg. 20: 28. Äfven 1 P. 5: 1 f. tillskrifves presbytererna samma uppgift, i det Petrus gifver dem denna uppmaning: »*vården Guds hjord bland eder, öfvande tillsyn icke af tvång utan frivilligt efter Guds sinne*» o. s. v. (*ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ, ἐπισκοποῦντες μὴ ἀναγκαστῶς κ. τ. λ.)* [3]).

[1]) Godet, St Luc. 2 éd. s. 421.

[2]) Jfr Winer, Biblisches Realwörterbuch, art. »Alter» och »Synagogen». Smith, Dictionary of the bible, art. »elder» och »synagogue»; Vitringa, de synagoga vetere, s. 549 ff.

[3]) *Ἐπισκοποῦντες* är här visserligen omtvistad läsart, har dock öfvervägande yttre auktoriteter för sig — se Huthers och v. Hofmanns kommentarer — men äfven om detta ord ursprungligen icke skulle hafva varit för handen på detta ställe, så ändrar detta i sak intet, enär det väsentligt likbetydande *ποιμαίνειν* (jfr Apg. 20: 28) här i hvarje fall tillägges presbytererna.

Vi finna sålunda af dessa ställen, att presbyterernе realiter äro episkoper (*ἐπίσκοποι*). Likaledes framträder det 1 Tim. 5: 17 såsom presbyterernas kallelse att förestå (*προστῆναι*), då det säges, att de presbyterer, som väl förestå (*οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι*), skola anses värde dubbel heder. Detta förestående åter, som omtalas utan någon närmare bestämning, kan svårligen vara något annat än ett sådant, som är analogt med det förestående, om hvilket eljest i samma bref *προστῆναι* och *προΐστασθαι* användas, nämligen husfadrens, 1 Tim. 3: 4, f. 12. Det måste således utan tvifvel vara fråga om ett regerande [1]) Dock kan man äfven tänka sig detta förestående i den mera allmänna betydelsen af förvaltande [2]), i följd hvaraf ordet skulle kunna användas i afseende på diakonerna. Säkert är emellertid, att episkoper måste vara åtminstone inbegripne i, om icke uteslutande åsyftade med uttrycket *οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι*. Vidare, då Tit. 1: 6—9 de för presbytererna erforderliga egenskaperna angifvas, så motiveras dessa egenskapers nödvändighet dermed, att de för en *episkop* äro nödvändiga. Äfven häraf framgår, att de, som innehade episkopsembetet, kallades presbyterer. Ty då aposteln vill gifva skäl, hvarför de och de egenskaperna kräfvas hos presbytererna, så vädjar han till beskaffenheten af det embete de förvalta — hvarför just embetsnamnet episkop användes — och manar till eftertanke deröfver, hvilka egenskaper som med detta embete äro förenliga eller oförenliga. Ytterligare ådagalägges, att episkopsembetet icke kan vara ett från presbyteratet alldeles åtskildt och öfver detsamma upphöjdt embete, genom de ställen, som fullständigt angifva de ordnade församlingarnes embetsmän med orden episkoper och diakoner, om nämligen härmed jemföras de ställen, som omtala nödvändigheten af ett presbyterat inom hvarje församling. I öfverskriften till Filipperbrefvet ställer aposteln — såsom redan (s. 26) är påpekadt — sin helsning till alla de heliga i Filippi jemte *episkoper och diakoner*. Det är klart, att med dessa episkoper och diakoner församlingens embetsmän i deras totalitet äro åsyftade. Då nu ordet

[1]) *Προστῆναι* och *προΐστασθαι* hafva eljest på de få ställen, på hvilka de i det nya testamentet förekomma, dels denna samma betydelse, Rom. 12: 8; 1 Tess. 5: 12, dels betydelsen vinnlägga sig om, Tit. 3: 8, 14 Derjemte förekommer substantivet *προστάτις* Rom. 16: 2 i betydelsen beskyddarinna, hjelparinna.

[2]) *Προστῆναι* användes ock i den klassiska grekiskan i den med regera nära beslägtade betydelsen af förvalta, sköta en tjenst eller sysselsättning t. ex. Plutarchus, Pericl. p. 165 c: *οὐ κοσμίου προεστῶσαν ἐργασίας οὐδὲ σεμνῆς*. Se Vetstein, Nov. Test. græc. 2, s. 378.

presbyterer här ej förekommer, men det af Tit. 1: 5 (jfr Apg. 14: 23) synes, att presbyterer måste finnas i en ordnad församling, så är klart, att här vare sig episkoperne ensamme eller episkoperne och diakonerne tillsammans måste vara identiske med presbytererna. Samma fullständiga omnämnande af en ordnad församlings embetsmän genom angifvande af de båda klasserna episkoper och diakoner förekommer äfven 1 Tim. 3: 1—13, hvarest de för församlingens embetsmän erforderliga egenskaperna framställas. Slutligen sammanfattas församlingens embetsinnehafvare eller åtminstone de förnämste af desse, episkoperne, i ordet *πρεσβυτέριον* 1 Tim. 4: 14, hvarest Timoteus uppmanas att ej försumma den nådegåfva, som gifvits honom under presbyteriets handpåläggning. Det är nämligen icke tänkbart, att episkoperne ej skulle hafva deltagit med aposteln (2 Tim. 1: 6) i den vigningsakt, hvarigenom Timoteus invigdes i sitt kall [1]). Slutligen framgår af de apostoliske fäderna Klemens' af Rom,Polykarpus' och Hermas' skrifter, att ännu i deras tid åtminstone i vissa församlingar episkopsembetet icke låg utom eller stod öfver pesbyteratet. Klemens af Rom vet icke om mer än två klasser af embetsinnehafvare inom församlingen, nämligen episkoper och diakoner, och namnet presbyter är hos honom såsom i det nya testamentet antingen likbetydande med episkop, eller ock af det omfång, att det inbegriper under sig både episkoper och diakoner (ep. I ad. Cor. 42, 44, 47, 54). Och då Polykarpus i brefvet till Filipperna ställer förmaningar till olika klasser af församlingsmedlemmar, så förekomma dervid inga andra embetsklasser än presbyterer och diakoner (k. 5 och 6). På samma sätt äro äfven hos Hermas *πρεσβύτεροι* och *ἐπίσκοποι* identiske (jfr Vis. 2: 4 med Sim. 9: 27; jfr äfven Vis. 2: 2; 3: 9,) [2]). I den apostoliska tiden och någon tid derefter nämnas alltså församlingarnes styresmän både presbyterer och episkoper, och båda dessa namn beteckna samma embete, hvarvid dock ännu måste lemnas obestämdt, huruvida icke benämningen presbyter, som ej i sig sjelf betecknar embetet, utan utgör en hederstitel, äfven *kan* vara nyttjadt om diakonerna. Att båda namnen kunde användas med afseende på samma embete, är på grund af olik-

---

[1]) Jfr Gerhard, Loci ed. Cotta, tom. XIII, s. 48 f.

[2]) Jfr Ritschl, die Entstehung der altkatholischen Kirche, s. 402 f. Sammanställningen af *ἀπόστολοι*, *ἐπίσκοποι*, *διδάσκαλοι*, och *διάκονοι*, Vis. 3: 5, skulle vittna häremot, om *διδάσκαλοι* vore identiske med presbytererne, såsom Rothe, a. a. s. 408, antager. Men andra ställen hos Hermas tala mot denna identitet (Sim. 9: 15, 16, 25 jfr 27). Se likaledes Ritschl, a. a. s. 351.

heten i de båda benämningarnes egentliga betydelse och närmaste syfte naturligt. Likaledes finnes för båda benämningarnes bruk i fråga om samma embete historiska anknytningspunkter. Och de kunna båda härledas från samma källa eller ock hvardera från sin särskilda källa. Antingen har det gamla testamentet genom Septuagintas förmedling gifvit upphof till båda, enär både *ἐπίσκοπος* och *πρεσβύτερος* i Septuaginta förekomma såsom beteckningar för folkets styresmän (t. ex. 4 M. 31: 14; Jer. 19: 1), eller har benämningen *πρεσβύτερος* upptagits från det gamla testamentet, sannolikt närmast från judarnes synagogalförfattning, och benämningen *ἐπίσκοπος,* som först förekommer i hedningkristna församlingar, från det vanliga grekiska språkbruket, i hvilket ordet *ἐπίσκοπος* på denna tid synes hafva varit användt för att beteckna en person, som öfvade någon slags uppsigt inom samfundet [1]). Också förekommer, såsom af redan anförda ställen synes, ordet *πρεσβύτερος* företrädesvis, ehuru icke uteslutande, om församlingsföreståndare i judekristna församlingar, *ἐπίσκοπος* åter endast i fråga om hedningkristna församlingar. Afgjordt är således, att episkoperne äro presbyterer och icke något annat, icke öfver presbytererne upphöjde styresmän.

Af mindre betydelse är frågan, huruvida icke — såsom nyss antyddes — äfven diakonerne understundom inbegripas under benämningen presbyterer. Då denna benämning var en hederstitel, så ligger det i sjelfva ordet intet hinder för en ganska omfattande användning af densamma. Såsom hon å ena sidan kunde nyttjas om apostlarne, så kunde hon å andra sidan sträcka sig äfven till diakonerna. Det förra sker på visst sätt, i det att aposteln Petrus kallar sig medäldste *(συμπρεσβύτερος),* då han i sitt första bref särskildt vänder sig till presbytererna (k. 5: 1), och aposteln Johannes i öfverskrifterna till sitt andra och tredje bref benämner sig sjelf för presbyter (*ὁ πρεσβύτερος*). Uppenbart är dock, att apostlarne endast i oegentlig mening eller, då deras kall blott betraktas från synpunkten af en viss begränsad del deraf, så kunna benämnas. Det sker blott för att utmärka det broderliga förhållande, i hvilket apostlarne stå till presbytererna, samt huru nära en enskild församling ligger dem om hjertat, den kännedom af dennas behof, som de hafva, o. s. v [2]). Men att äfven diakonerne kunna

[1]) Jfr Neander, a. a., s. 194, Rothe, a. a., s. 219.

[2]) Man kan sålunda icke af detta förhållande, att apostlarne, som dock innehafva ett från presbyteratet skildt och öfver detsamma upphöjdt embete, likväl någon gång nämna sig sjelfva presbyterer, draga en slutsats, som skulle

inbegripas under namnet presbyterer, synes sannolikt deraf, att det äfven på dem stäldes sådana fordringar på mognad, värdighet och redbarhet, att de väl kunde uppbära denna titel. Det synes sannolikt äfven af Apg. 11: 30 och Jak. 5: 14 f. På det förra stället omtalas, huruledes understöd sändes från Antiokia till församlingen i Jerusalem och huruledes dessa medel öfverlemnades åt *presbytererne*. Som diakonerne på grund af sitt embete måste hafva fått på sin lott dessa medels förvaltning, så kan det vara sannolikt, att de här äro inbegripne under benämningen presbyterer. Detta är dock icke nödvändigt. För dem, som skickade, och för dem, som framlemnade understödet, var det naturligt att vända sig till församlingens egentliga styrelse, äfven om denna icke var den, som sedan förvaltade och fördelade understödsmedlen (jfr ofvan s. 21). På senare stället varda de sjuke uppmanade att tillkalla presbytererne. Som nu diakonerne hade till uppgift att bispringa de lekamligt hjelpbehöfvande, så synes det naturligt, att det var i första rummet diakonerne, som skulle kallas till de sjuke, och att sålunda diakonerne här äro omtalte under benämningen presbyterer eller åtminstone inneslutne under denna benämning. Nödvändigt är dock icke heller detta antagande. Ty, om man ser på ändamålet, hvarför aposteln Jakob anbefaller presbytererues tillkallande till de sjuke, så är detta i första rummet bönen för dessa senare, en sådan bön, om hvilken aposteln vågar säga: »*trons bön skall hjelpa den sjuke, och Herren skall återställa honom; och om han har gjort synder, skall det förlåtas honom.* »Det är då ganska naturligt, att aposteln för detta värfs utförande tänkt på dem, som i första rummet hade sig församlingens vård i det hela anförtrodd. Ett indirekt vittnesbörd, ehuru icke heller af afgörande vigt, för åsigten, att diakonerne räknades bland presbytererna, är den omständigheten, att väl episkoper och diakoner i det nya testamentet nämnas bredvid hvarandra såsom innehafvare af olika embeten (Fil. 1: 1; 1 Tim. 3: 1—8), men icke presbyterer och diakoner [1]). Ytterligare kan sägas till förmån för presbyternamnets vidsträckta omfattning, att på några ställen, der det användes, i sak intet hindrar, att diakonerne hafva delta-

---

göra om intet det nyss ådagalagda förhållandet, nämligen den, att också episkoperne kunna benämnas presbyterer och likväl vara embetsinnehafvare af annan art och presbytererna öfverordnade.

[1]) Jfr Guericke, Handbuch der Kirchengeschichte, I, s. 107. Jfr äfven Beck, Erklärung der zwei Briefe Pauli an Timotheus, s. 127 f; Myrberg, de paulinska brefven, s. 190, not **

git i presbyterkollegiets åtgörande eller äro med åsyftade under det som säges om presbytererna, t. ex. Apg. 11: 30; k. 15. Slutligen synes äfven Klemens af Rom vittna för samma förhållande. Då han använder ordet presbyterer, synes det, ofta åtminstone, vara fråga om församlingens embetsinnehafvare i allmänhet (Ep. I ad. Cor. 1: 3; 44: 5; 47: 6: 54: 2). Men då han tydligt betecknar de båda klasserna af dessa, sker detta under namnen episkoper och diakoner (dersammastädes 42: 4). Sedan dessa namn blifvit nämda (k. 42), talar Klemens om samma personer under uttrycket *προειρημένοι* (k. 43 och 44) och säger om desse, att de voro af apostlarne tillsatte, hvarefter han framställer det tadelvärda deri, att desse af apostlarne eller efter dem af andra ansedde män tillsatte embetsinnehafvare af församlingen aflägsnas från sina embeten [1]), men prisar deremot de presbyterer lycklige, hvilka i frid fått sluta sin bana. Desse presbyterer paralleliseras sålunda med »de förut omtalte» (*προειρημένοι*), hvilka åter utgjordes af episkoper och diakoner [2]).

Inom hvarje församling utgjordes enligt regeln den egentliga församlingsstyrelsen af ett *flertal* presbyterer. Det är klart, att flere presbyterer måste hafva funnits inom hvarje församling, om man under benämningen presbyterer inbegriper äfven diakonerna. Men äfven episkopsembetet innehades ofta af flere personer inom samma församling. Detta är tydligt af Apg. 20: 17 ff., der presbytererne i Efesus, hvilka i anseende till sitt embete voro episkoper, uppträda såsom ett flertal. Likaledes omnämnas episkoperne i Filippi såsom ett flertal i den förut anförda öfverskriften till Filipperbrefvet. Äfven i Kolosse synes, enligt hvad äfvenledes redan blifvit anfördt (s. 26), flere personer hafva utöfvat episkopsembetet (Kol. 4: 17, jfr Filem. 1, 2). Då härtill kommer, att episkoperne utan tvifvel vanligen äro de, som egentligen åsyftas, då det talas om presbyterer, äfven om derunder understundom också diakoner inbegripas, så blifva vittnesbörden om episkopernas flertal inom hvarje församling såsom det vanliga till antalet förökade genom andra utsagor t. ex. Apg. 14: 23; Tit. 1: 5 ff; 1 Tim. 5: 17; 1 P. 5: 1 och 1 Tim. 4:

---

[1]) Genom uttrycket *ἐπισκοπή* på detta ställe synes dock Klemens tänka, åtminstone företrädesvis, på episkoper. Att dock församlingen i Korint äfven förfördelat sina diakoner, kan ligga antydt i k. 41: 1. Jfr Gundert, der erste Brief des Clem. Rom. i Zeitschrift für die lutherische Theologie und Kirche von Rudelbach und Guericke, 1854, s. 56 f.

[2]) Jfr Gundert, a. st.

14, der presbytererne i en församling sammanfattas under det kollektiva uttrycket *τὸ πρεσβυτέριον*, presbyteriet eller presbyterkollegiet. Då episkopsembetet vanligen förvaltades af ett flertal, så hindrar detta naturligtvis icke, att detsamma inom enskilda församlingar kunnat utöfvas blott af en enda person [1]).

Om *tillsättningen* af presbyterer eller episkoper [2]) meddelas i det nya testamentet direkt blott, att Paulus och Barnabas i Lystra, Ikonium och det pisidiska Antiokia utvalde presbyterer åt de nyomvände lärjungarne i hvarje församling (*χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους*), Apg. 14: 23, samt huruledes Paulus gifver Titus uppdrag att på Kreta i alla städer tillsätta presbyterer (*ἵνα ..... καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους*), Tit. 1: 5 ff. Derjemte synes samma förfaringssätt vara anbefaldt åt Timoteus. Honom meddelar aposteln nämligen äfvenledes, hvilka egenskaper episkoperne borde ega, likasom äfven detsamma angående diakonerna 1 Tim. 3: 1 ff.; och detta meddelande har sin plats bland det som han skrifver till Timoteus i den afsigt, att denne, i fall aposteln sjelf dröjde att komma till honom, skulle veta, huru det höfdes att skicka sig och gå tillväga i Guds hus eller församling, v. 14 f., hvilket sålunda synes förutsätta, att Timoteus skulle tillsätta episkoper och diakoner [3]). Det tyckes framgå af det anförda, att det var apostlarne och deras medhjelpare eller ställföreträdare, som under den apostoliska tiden tillsatte presbyterer. Dock uteslutes icke häraf församlingens medverkan. Man har velat finna en sådan eller rättare ännu mera i uttrycket *χειροτονήσαντες* Apg. 14: 23. Häri skulle nämligen vara utsagdt, att de på detta ställe åsyftade församlingarna sjelfva gjorde valet, ehuru på föranstaltande och under ledning af Paulus och Barna-

---

[1]) Kists förklaring af presbyterernas flertal på det sätt, att hvar och en af dem skulle hafva varit föreståndare för de kristne, hvilka hade sammankomster i ett och samma hus, utgår från misskännande af de inom samma stad förefintlige kristnes inbördes förbindelse och enhet. Se Rothe, a. a. s. 194 ff.; Ritschl, a. a. s. 400. Jfr äfven Schmieder, über den Ursprung des bischöflichen Amtes, s. 5 f., hvilken delar Kists åsigt.

[2]) Den ofvan omtalta möjligheten, att presbyternamnet kunde utsträckas äfven till diakonerna, torde dock icke förbjuda att i den följande framställningen använda detsamma endast om episkoperna, hvilka det i hvarje fall utan tvifvel i första rummet och egentligast tillkom.

[3]) Den varning, som Paulus gifver Timoteus 1 Tim. 5: 22: »*lägg icke för hastigt händerna på någon*», talar icke egentligen om *tillsättandet* till ett särskildt embete utan om personers invigning till och bekräftelse i ett sådant

bas [1]). Ty ordet *χειροτονεῖν,* utsträcka händerna, nämligen för att derigenom afgifva sin röst, tyder, om man behåller dess egentliga bemärkelse i sigte, på en handling af en menighet. Dock borde, för att man här skulle kunna tillämpa denna betydelse, församlingarne sjelfva, icke Paulus och Barnabas vara det grammatiska subjektet. På ett annat ställe i det nya testamentet, der samma ord användes, kan man gifva dess ursprungliga betydelse sin fulla rätt, nämligen 2 Kor. 8: 19, der det talas om en af församlingarne i Akaja vald följeslagare åt Paulus på dennes resa till Jerusalem med understöd för de nödlidande kristne derstädes. Men här säges uttryckligt, att den i fråga varande personen var vald af församlingarne (*χειροτονηθεὶς ὑπὸ τῶν ἐκκλησιῶν*). Åter en annan gång, då samma ord, ehuru i en sammansättning, möter oss, är intet rum för tanken på en menighets omröstning, nämligen Apg. 10: 41: *μάρτυσιν τοῖς προκεχειροτονημένοις ὑπὸ τοῦ θεοῦ.* Sålunda beror det helt och hållet på sammanhanget, huruvida betydelsen af ett genom handutsträckning af en menighet verkstäldt val genom ordet *χειροτονεῖν* åsyftas, eller om det blott betyder välja utan hvarje bibestämning. Och på det ställe, som nu är i fråga, eger uppenbarligen det senare förhållandet rum, enär Paulus och Barnabas äro de väljande. Någon tanke på församlingarnes eget väljande kan endast på det sätt uppstå, att man i detta fall låter Lukas hafva sagt, att apostlarne gjorde hvad de egentligen blott läto göra eller föranstaltade, något som visserligen icke i sig sjelft är omöjligt, men hvarför icke heller något stöd i sammanhanget erbjuder sig. Ett sådant skulle möjligen förefinnas i det sätt, hvarpå de sju männens val försiggick, Apg. 6: 2—6 [2]). Detta skulle vara så mycket mera talande, om man antoge, att diakoner Apg. 14: 23 voro inbegripne under uttrycket *πρεσβύτεροι.* Men då detta är mycket osäkert, och då valet af presbyterer i egentlig mening eller episkoper ej behöfver vara lagdt i församlingens hand derför, att diakonerne i Jerusalem valdes af församlingen, och det dessutom ej är nödvändigt att antaga, att sådana val skett på samma sätt allestädes, så lemnar icke Apg. 6: 2—6 det stöd för församlingens aktivitet i fråga om val af presbyterer, hvilket man deraf velat hemta. Men oaktadt nämda aktivitet å församlingarnes

---

[1]) Så Meyer: »Paulus und Barnabas *stimmwählten* ihnen Presbyter»; Rothe, die Anfänge der christlichen Kirche, s. 150; Gerhard, Loci ed. Cotta, tom. 13, s. 94 f. m. fl.

[2]) Jfr Meyer, a. st.

sida icke genom direkta nytestamentliga utsagor låter sig bevisas, så kan dock ej heller motsatsen genom sådana ådagaläggas. Såsom antydt är, *kan* *χειροτονήσαντες* Apg. 14: 23 innebära, att Paulus och Barnabas *föranstaltade val* af presbyterer på det sätt, att de läto församlingarne vara de i första rummet väljande eller åtminstone hafva inflytande vid valet. Och då det säges, att Titus skall tillsätta lämpliga personer till presbyterer i städerna på Kreta (*ἵνα ... καταστήσῃς*), Tit. 1: 5 ff., så behöfver detta uttryck icke med nödvändighet innebära, att Titus uteslutande efter eget val skulle tillsätta desse presbyterer [1]); utan meningen kan ock tänkas vara den, att Titus skulle ombesörja presbyterers tillsättning på det sätt, hvarpå han viste, att en sådan borde ske, helst Paulus hänvisar honom till en förut muntligen gifven instruktion (*ὡς ἐγώ σοι διεταξάμην*). Häremot strider ej uttrycket: *εἴ τις ἐστὶν* (*ἀνέγκλητος κ. τ. λ.*), v. 6. Ty härigenom angifves blott, att lämpligheten till embetet skulle tagas i betraktande och pröfvas af den tillsättande myndigheten: af Titus, i fall han ensam tillsatte, af församlingen jemte honom, ifall hon med honom deltog i tillsättandet. Ett vittnesbörd om församlingens verkliga deltagande vid val af presbyterer i den apostoliska tiden förefinnes hos Klemens af Rom, ep. I ad Cor. 44: 3, hvarest det heter, att de, som blifvit tillsatte af apostlarne eller sedan af andre ansedde män till episkoper och diakoner, blifvit detta med hela församlingens samtycke (*συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης*) [2]). Ett indirekt sådant vittnesbörd kan hemtas ur det nya testamentet sjelft, nämligen från de ställen, som omtala ett församlingens deltagande i afgörandet af för henne eller äfven för den kristliga praxis i vidsträcktare omfattning vigtiga angelägenheter, t. ex. 1 Kor. 5: 4, Apg. 15: 22 f., äfvensom från hela det sätt, hvarpå aposteln Paulus skrifver till församlingarne, hvilket ofta tydligen förutsätter en omfattande bestämmelserätt hos församlingarne sjelfva, t. ex. 1 Kor. 6: 1—6 [3]).

I likhet med »de sju», Apg. 6: 2—6, blefvo utan tvifvel äfven presbytererne eller epikoperne högtidligt *invigde* till sitt kall. Visserligen nämnes ej något direkt om presbyterernas vig-

---

[1]) Mot Vilmar, die Lehre vom geistlichen Amt, s. 41.

[2]) Att dessa sista ord hänföra sig äfven till tillsättningen genom apostlarne, är så mycket tydligare, som det sagda utgör ett af skälen, hvarför Klemens anser det vara orätt att aflägsna sådane personer från deras embete.

[3]) Jfr Neander, a. a. s. 197; Rothe. a. a. s. 151 f.

ning i det nya testamentet [1]). Men Pauli ord till Timoteus 1 Tim. 5: 22: »*lägg icke för hastigt händerna på någon*» förutsätter, att invigning af personer, hvilka skulle bekläda ett embete för församlingens räkning, medelst handpåläggning var vanlig. Utom handpåläggning omtalas vid vigningsakter bön tvänne gånger (Apg. 6: 6; 13: 1—3) och fastande en gång (Apg. 13: 1—3). Att bön dock städse förekommit vid sådana handlingar, framgår af dessa handlingars egen vigt och de troendes hela lifsförhållande till Gud. Fastandet åter, hvilket härvid icke kunnat hafva någon sjelfständig betydelse, utan blott tjenat till att förbereda sinnet för bönen och att uttrycka bönens allvar, torde hafva förekommit eller uraktlåtits efter för handen varande omständigheter.

De personer, som skulle tillsättas och invigas till presbyterer, borde — såsom naturligt är — besitta de för en välsignelserik utöfning af deras kall erforderliga *egenskaperna*. Dessa omtalas — såsom redan är nämdt — Tit. 1: 5—9 och 1 Tim. 3: 2—7 och kunna sammanfattas i en inom och äfven utom församlingen känd sedlig oförvitlighet, sjelfbeherskning och värdighet, oegennytta och gästvänlighet, en i det husliga lifvet ådagalagd förmåga att herrska med allvar och mildhet, samt fasthet och klarhet i den kristliga öfvertygelsen.

Om presbyterernas eller episkopernas *uppgift*, hvilken i hufvudsak redan är omtalad, meddelas i det nya testamentet närmare underrättelse dels genom det som historiskt omtalas angående deras verksamhet, dels af sjelfva deras benämning samt andra uttryck, som användas om desamme, och bestämningar, som tilläggas dem, dels ock af de fordringar, som ställas på deras förmåga, karakter och vandel samt de förmaningar, som ställas till dem sjelfva eller till församlingen i afseende på hennes förhållande till dem såsom styresmän.

I Apostlagerningarne finna vi, såsom nämdt är, presbytererne i Jerusalem omtalade såsom de, till hvilka de antiokenska kristnes understöd för deras trosbröder i Judeen öfverlemnas. Apg. 11: 30. Vidare finna vi dem såsom utgörande jemte apostlarne den myndighet, till hvilken den antiokenska beskickningen angående tvistefrågan om omskärelsens nödvändighet för de hedningkristne afsändes, Apg. 15: 2, och hvilken äfven särskildt sammanträdde för att

[1]) Leopold, a. a. s. 119, finner en sådan omtalad Apg. 14: 21—23. Men det anbefallande åt Herren under bön och fasta, hvilket der omtalas, gäller uppenbarligen de nybildade församlingarne.

öfverlägga om detta ärende, v. 6, hvarjemte presbytererne särsärskildt nämnas såsom deltagande i det beslut, som fattas, v. 22, och i utfärdandet af skrifvelsen till de hedningkristne i Antiokia, Syrien och Cilicien, v. 23. Slutligen finna vi dem vid Pauli sista i Apostlagerningarne berättade besök i Jerusalem samlade hos Jakob »Herrens broder», hvarest de åhöra Pauli berättelse om hans verksamhet bland hedningarne samt gifva honom rådet att inför de judekristne offentligen afgifva vittnesbörd om sin vördnad för den mosaiska lagen, Apg. 21: 18—25. Af dessa historiska meddelanden om presbytererne framgår, att desamme handlade å församlingens vägnar såsom hennes främste män, såsom hennes representanter och styresmän.

Detta är, såsom ofvan blifvit visadt (s. 27 f.), något som redan är uttryckt genom benämningen presbyterer, då man nämligen tänker på den häfdvunna betydelsen af detta ord. Den andra benämningen episkoper eller tillsyningsmän betecknar presbyterernas uppgift såsom den att öfva uppsigt öfver församlingen. En uppsigt går i allmänhet ut på att upptäcka och beifra fel och att leda ett arbete eller en utveckling i dess rätta riktning. På kristendomens område måste en sådan uppsigt blifva icke blott ett upptäckande af brister och fel jemte beifrande och straffande af dessa senare, utan äfven ett afhjelpande af bristerna och ett upprättande af de felande samt en omvårdnad om och ledning af det kristliga lifvets sunda utveckling hos dem, öfver hvilka uppsigt öfvas. Detta utsäges äfven genom de andra uttryck och bestämningar, som syfta på och tilläggas presbytererne — detta ord nu fattadt såsom likbetydande med episkoper — såsom: *οἱ προϊστάμενοι,* 1 Tess. 5: 12, jfr Rom. 12: 8, *οἱ προεστῶτες,* 1 Tim. 5: 17, *οἱ ἡγούμενοι,* Ebr. 13: 7, 17, 24, samt synnerligen uttrycksfullt genom ordet *ποιμένες,* herdar, Ef. 4: 11. Med den bild, som det sist nämda ordet innehåller, uttryckes — såsom redan förut i annat sammanhang är nämdt (s. 28) — presbyterernes uppgift äfven i de förmaningsord, som aposteln Paulus ställer till presbytererna i Efesus, då han bland annat säger till dem: »*hafven akt på eder sjelfve och på hela hjorden* (*παντὶ τῷ ποιμνίῳ*), *i hvilken den Helige Ande har satt eder till uppsyningsmän att vårda* (*ποιμαίνειν*) *Herrens församling, hvilken han förvärfvat genom sitt blod*», Apg. 20: 28, samt likaledes i aposteln Petri uppmaning till presbytererna i de församlingar, till hvilka han skrifver sitt första bref: »*vården Guds hjord hos eder, öfvande tillsyn icke af tvång utan frivilligt efter Guds sinne*» o. s. v. (*ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ κ.τ.λ.*), 1 P. 5: 1f.

I dessa sist anförda utsagor hafva vi en autentisk förklaring af hvad som förstås med den uppsigt, som ligger uttryckt i orden ἐπίσκοπος och ἐπισκοπεῖν och följaktligen äfven i ἐπισκοπή (1 Tim. 3: 1). Hon är en herdeuppsigt, ett herdekall (ett ποιμαίνειν) i förhållande till församlingen såsom en Guds hjord (ποίμνιον τοῦ θεοῦ). Häri ligger nu visserligen begreppet om en styrelse eller regering, såsom ju ock flerestädes i det gamla testamentet konungar eller ett folks ledare öfverhufvud benämnas herdar, Es. 44: 28 (om Cyrus); 63: 11 (om Moses); Jer. 3: 15; 23: 1—4; 49: 19; Hes. 34: 2—8; Sak. 11: 16 f.[1]). Men med begreppet om en styrelse förbinder ordet »herde» begreppet om en öm omvårdnad. Det erinrar, då det i den heliga skrift möter oss, om det innerliga förhållande, som i österlandet eger rum mellan herden och hjorden. Denna synpunkt för herdekallet träder ofta i förgrunden framför föreställningen om ett herskande. Derför kallas ock profeter och lärare någongång i det gamla testamentet för herdar, Sak. 11: 4—14, Pred. 12: 11[2]). Hela rikedomen af det innehåll, som ligger i begreppet om en herde, har sin tillämpning, då detta ord användes om Gud sjelf (1 Mos. 49: 24; Es. 40: 11; Jer. 31: 10, jfr 23: 2; Hes. 34: 11—22; Ps. 23: 1; 80: 2) och om Messias (Hes. 11: 23) i det gamla testamentet samt om Jesus Kristus i det nya testamentet (Joh. 10: 1—18; 1 P. 2: 25) såsom den, i hvilken Guds egen herdevård om sitt folk och dess enskilda medlemmar framträder på ett menniskornas behof fullt motsvarande sätt, och i hvilken profetian om den rätte Davidssonen såsom Israels sanne herde vunnit sin fullbordan. Derigenom att episkopernes kall nämnes ett herdekall, framställes sålunda för dem närmast Jesus Kristus såsom deras förebild i afseende på vården af de åt dem anförtrodda medmenniskorna. Han är den gode herden, Joh. 10: 11, 14, herden och uppsyningsmannen för själarne (ποιμὴν καὶ ἐπίσκοπος τῶν ψυχῶν), 1 P. 2: 25. Men hvad som i synnerhet karakteriserar honom såsom den sanne herden är hans förbarmande öfver de andligt irrande och nödstälda (Matt. 9: 36, jfr 1 P. 2: 24 f.), hans innerliga bekantskap med den andliga hjorden, i hvilken han känner dennas medlemmar till deras innersta väsen

[1]) Jfr uttrycket ποιμὴν λαῶν hos Homerus.

[2]) På det senare stället kan benämningen herdar indirekt sägas vara tillagd de vise eller lärarne i vishet, enär deras ord härledas från den ende herden (רֹעֶה אֶחָד).

och hvad hvar och en särskildt behöfver, så att han tillika omfattar dem med hela sitt deltagande och hela sin omsorg, och i hvilken de å sin sida känna honom såsom den, hvilken de med sitt innersta väsen, med sin kärlek och tacksamhet tillhöra, vidare hans vandring före fåren på den väg de skola gå och slutligen hans uppoffrande af sig sjelf i farans stund för hjordens räddning (Joh. 10: 1—18). Det är en sådan herdekärlek och herdeomvårdnad som, så mycket en Jesu lärjunge i sitt lif kan återspegla hvad som var i Jesus sjelf, anbefalles Petrus, då Jesus bjuder honom vara en herde för hans hjord, ett värf, för hvars utförande med all den kärlek, trohet, tålmodighet och uppoffring, som det kräfde, den djupt rotfästade och varma kärleken till Jesus sjelf allena kunde förläna den rätta hänförelsen och den trogna uthålligheten (Joh. 21: 15—17). En sådan herdekärlek och herdeomvårdnad är det ock, som samme apostel å sin sida lägger presbytererne på hjertat att beflita sig om, då han förmanar dem att vårda Guds hjord och öfva tillsyn deröfver *icke af tvång, utan frivilligt efter Guds sinne, icke med skamlig hänsyn till vinning, utan med beredvillighet, icke såsom öfvande herskarrätt öfver egna besittningar* [1]), *utan bevisande sig såsom förebilder för hjorden*, 1 P. 5: 1—3 [2]). Särskildt belysande presbytererernes rätta ställning till församlingen är den sista af dessa uppmaningar: *μηδ' ὡς κατακυριεύοντες τῶν κλήρων, ἀλλὰ τύποι γινόμενοι τοῦ ποιμνίου.* Hon visar, att presbytererne icke hafva någon af Gud gifven herskarrätt öfver församlingen, såsom vore hon deras egen tillhörighet, hvaröfver de kunde efter godtfinnande förfoga, och mot hvilken de skulle kunna göra sin rätt gällande med tvångsmedel, utan att deras uppgift är af rent etisk art, nämligen att utgöra förebilder för församlingen, hvaraf ock följer, att deras makt egentligast är den de kunna vinna öfver församlingsmedlemmarnes hjertan genom ett efterdömligt lif.

I samma riktning går aposteln Pauli förmaning till presbytererne i Efesus, Apg. 20: 28 ff. I första rummet bjuder han dem att hafva akt på sig sjelfve. Detta är det nödvän-

---

[1]) *μηδ' ὡς κατακυριεύοντες τῶν κλήρων.* »nicht wie über ihre eigenangehörigen Grundstücke Herrschaftübende», v. Hofmann, der erste Brief Petri, s. 188.

[2]) Genom denna förmaning visar aposteln Petrus, huru sant och djupt han sjelf i hjerta och lif upptagit Jesu egen förmaning till honom, samt huru fjerran han sjelf var från all hierarkisk herskiystnad. Hvilken bjert kontrast eger icke rum mellan Petri ord *μηδ' ὡς κατακυριεύοντες* och hvad som sedan utgjort Petri förmente efterföljares vanliga anspråk, sträfvanden och förfarande!

diga vilkoret för att kunna till gagns hafva akt på andra, och motsvarar den fordran på efterdömlighet i lifvet, hvilken Petrus uttalar. Derefter manar Paulus presbytererna att hafva akt på hela hjorden under erinran om den höga betydelse denna uppgift måste hafva för dem både på grund deraf, att hon var dem gifven af den Helige Ande sjelf, och på grund af hjordens eget värde såsom Herrens med hans eget blod förvärfvade egendom. I denna senare erinran möter oss ock samme tanke positivt utsagd som den, som innehålles i det petrinska *μηδ᾽ ὡς κατακυριεύοντες τῶν κλήρων*. Härpå omtalas den stora fara, som hotade Kristi hjord, nämligen att våldsamme ulfvar skulle intränga och skoningslöst förderfva henne, ja att det bland de kristne sjelfve skulle uppstå personer, hvilka skulle framställa en förvänd lära och draga många bort från Kristus och till dem sjelfva. Till hjordens förvarande mot denna fara uppfordrar aposteln presbytererna till vaksamhet under hänvisning till den oaflåtna möda, som aposteln sjelf under sin treåriga vistelse i Efesus hade underkastat sig med att förmana hvar och en särskildt på ett sätt, hvarigenom han ådagalagt den stora vigt, som låg på hans förmaningars åtlydande, och hela allvaret af dessa förmaningar, nämligen *μετὰ δακρύων*. Slutligen erinrade han dem äfven om oegennyttan i hans egen verksamhet och manade till efterföljd äfven i detta stycke, enär det vore »saligare att gifva än att taga», såsom Herren Jesus sjelf hade sagt. Detta öfverensstämmer med det petrinska ordet *μηδὲ αἰσχροκερδῶς, ἀλλὰ προθύμως*.

Samma presbyterembetets karakter framställes äfven i den förmaning, hvilken i Ebreerbrefvet, k. 13, ställes till församlingen med hänsyn till hennes föreståndare (*ἡγούμενοι*). Först uppmanas församlingens medlemmar att tänka på sina föreståndare, som talat till dem Guds ord, samt att med blicken riktad på utgången af deras vandel efterfölja deras tro (v. 7). Desse föreståndare hade sålunda ock varit förebilder i tro, och detta icke såsom någonting vid sidan af deras föreståndareskap utan såsom det, som gjorde dem till sanne församlingsföreståndare. Kort derpå riktas en förmaning till församlingens medlemmar med hänsyn till deras nuvarande föreståndare. Dervid kännetecknas desse dermed, att *de vaka såsom de der skola aflägga räkenskap för församlingsmedlemmarnes själar* (v. 17). I den uppmaning åter, hvilken i Jakobs bref (5: 14) gifves församlingsmedlemmarne med hänsyn till presbytererne framträder bispringandet af de sjuka såsom ett presbyterernas ålig-

gande. Men också detta är af *andlig* art. Ty det är såsom kraftige förebedjare, hvilkas bön i tron skulle öfva ett välgörande både andligt och lekamligt inflytande på de sjuke, som presbytererne skola tillkallas till dessa. Och det smörjande med olja, som tillika anbefalles, framställes icke såsom egentligt läkemedel, så att presbytererne genom användandet häraf skulle hafva en anstrykning af att vara läkare, utan otvifvelaktigt såsom ett lugnande och vederqvickande medel, hvilket dels var ett uttryck för det hulda deltagande, som egnades den sjuke, dels ett medel, som bidrog att göra honom disponerad för inflytelsen af presbyterernes bön.

Af det nu anförda, hvartill äfven kunna läggas, såsom nämdt är, vittnesbörd, härledda från de egenskaper, som äro betonade såsom för presbytererne erforderliga (Tit. 1: 5—9; 1 Tim. 3: 1—7), framgår, att presbyterembetet i första rummet och egentligen är ett *andligt* föreståndareembete, afsedt för befrämjandet af församlingens och hennes enskilda medlemmars kristliga troslif i anseende till dess sunda närande och utveckling samt dess förvarande för de faror, som hota detsamma.

Då det på ett andligt område är fråga om att förestå, vägleda och förvara för felsteg, så kan detta ej ske annat än i kraft af andlig insigt; och det naturliga medlet för densammas bibringande åt andra är *ordet*, hvilket dock, för att vägledningen skall kunna vara i full mening kristlig, måste vara beledsagadt af lefnadens vittnesbörd derom, att detsammas innehåll är vägledarens eget lifs grundsats, skatt och besjälande kraft. Detta innehåll åter måste, då det är fråga om en kristlig vägledning, vara Kristi evangelium eller hvad som i speciel mening kallas och är det gudomliga ordet. Ett kristligt föreståndareembete måste i följd häraf vara ett ordets embete såväl i den meningen, att det meddelar sin vägledning, sina bud, råd, varningar och uppmuntringar ur det gudomliga ordets ljus, och att denna meddelelse väsentligen sker genom öfvertygande och till hjertat gående ord. Dock innebär detta icke, att det kristliga församlingsföreståndareembetet nödvändigt är ett *läroembete i egentlig mening* eller ett embete, som har till uppgift att i offentliga läroföredrag framställa den kristliga läran för församlingen i det hela samt att deri meddela församlingens särskilda medlemmar en sammanhängande undervisning. Det förutsättes väl i det nya testamentet, att föreståndarne förmana de öfrige församlingsmedlemmarne (*νουθετοῦντας ὑμᾶς*, 1 Tess. 5: 12), men ej att de öfva lärare-

verksamhet i detta ords vanliga mening. Det är ock uppenbart, att det i den apostoliska tiden gafs församlingsföreståndare, hvilka icke öfvade en egentlig lärareverksamhet. Ty dels skiljes tydligt mellan lärandets och styrandets gåfva (1 Kor. 12: 28; Rom. 12: 7 f.)[1]; dels utmärkas särskildt 1 Tim. 5: 17 sådana presbyterer, som arbeta med ordet och lärandet (οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ), hvilket förutsätter, att det äfven gafs presbyterer, hvilka icke öfvade ett arbete af detta slag, utan tvifvel hufvudsakligen af det skäl, att deras begåfning ej egnat sig derför[2]. Lärandet var — såsom redan förut är nämdt (s. 4, 20) — ännu icke anförtrodt åt ett särskildt embete, utan lärandets *gåfva* konstituerade och legitimerade läraren. Likväl var det redan tidigt på grund af särskilda omständigheter förenadt med föreståndareembetet. Så t. ex. hade de redan aflidne föreståndare (ἡγούμενοι), hvilkas efterdömliga troslif Ebreerbrefvets författare (13: 7) vill hugfästa hos sina läsare, uppenbarligen varit desses lärare. De hade, såsom orden οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ synas tillkännagifva, varit de, som först förkunnat evangeliet för dem, till hvilka Ebreerbrefvet är skrifvet, och hade sedan qvarstadnat såsom föreståndare för den genom deras förkunnelse grundlagda församlingen[3]. Det var ock i hög grad önskvärdt, att församlingsföreståndarne voro duglige till lärare. En stor fara, som hotade församlingarne, var ju lärans förfalskande. Och det låg för ingen närmare än för församlingsföreståndarne att vaka öfver hennes renhet, att söka förebygga villfarelsens inträngande och att vederlägga och undertrycka denna senare. Detta lade ock — såsom vi sett — aposteln Paulus presbytererne i Efesus på hjertat. Måhända är det ock icke utan sammanhang med denna apostelns maning, som presbyterer i Efeserbrefvet omtalas under benämningen ποιμένες καὶ διδάσκαλοι, Ef. 4: 11[4]. Det blef omsider

---

[1]) Åtskilnaden mellan styrandets och lärandets gåfvor kan visserligen ega rum, äfven om alla styresmän måste vara lärare, enär det funnos lärare, som ej voro styresmän. Men att icke heller alla styresmän (presbyterer) voro lärare, visar 1 Tim. 5: 17.

[2]) Att icke tonvigten ligger på οἱ κοπιῶντες i motsats mot sådane presbyterer, som icke gjorde sig möda, torde vara klart deraf, att desse senare, om sådane funnes, ej kunde räknas bland dem, som *väl* förestodo, om hvilka det här är fråga. Se Müller, a. a. s. 595 mot Rothe, die Anfänge der christl. Kirche, s. 224, m. fl.

[3]) Jfr v. Hofmann, der Brief an die Hebräer, s. 497.

[4]) Fråga är dock, om dessa båda benämningar tillsammans utgöra en beteckning för innehafvare af ett och samma embete. Af formela skäl synes detta

rent af nödvändigt, att en episkop var *skicklig och villig att undervisa* (*διδακτικός*, 1 Tim. 3: 2, jfr 2 Tim. 2: 24 [1]), *van att tala med visshet i öfverensstämmelse med läran, på det att han skulle vara mäktig både att förmana med den sunda läran och att tillrättavisa dem, som sade emot* (*ἀντεχόμενον τοῦ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστοῦ λόγου, ἵνα δυνατὸς ᾖ καὶ παρακαλεῖν ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῇ ὑγιαινούσῃ καὶ τοὺς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν*), Tit. 1: 9 [2]). Det är i sina sista bref, som aposteln Paulus ställer denna fordran på episkoperne, vid en tidpunkt, då villfarelsen redan på ett oroväckande sätt hade uppträdt, åtminstone inom vissa församlingar [3]). Sålunda blef lärandet redan i den apostoliska tiden betraktadt såsom en uppgift för församlingsföreståndareembetet, om det också ännu icke var en allestädes genomförd ordning, att föreståndarne tillika voro lärare (1 Tim. 5: 17).

Så vidt jemte ordet *sakramenten*, dopet och nattvarden, utgjorde medel för församlingens tillväxt och andliga näring, så blefvo dessa — ehuru derom intet nämnes — utan tvifvel, åtminstone företrädesvis, handhafda af presbytererne. Det är na-

---

troligast, enär *τοὺς δὲ* ej upprepas framför *διδασκάλους*. Se Meyers kommentar och å andra sidan Müller, a. a. s. 588.

[1]) På det senare stället utsäges detta i allmänhet om Herrens tjenare med särskild tillämpning på Timoteus. Det är visserligen icke alldeles nödvändigt att fatta *διδακτικός* såsom skicklig att hålla läroföredrag. Likasom egenskapen *καλοδιδάσκαλος* eller egenskapen att kunna bibringa goda lärdomar kräfves af de gamla qvinnorna Tit. 2: 3, ehuru för qvinnorna gälde regeln, att de skulle tiga i församlingen, 1 Kor. 14: 34, 1 Tim. 2: 11 f. (jfr Müller, a. a. s. 593), så torde det ock hafva kunnat fordras af hvarje episkop, att han var *διδακτικός*, duglig och villig att meddela lärdomar, utan att deri innebäres, att han skulle öfva lärareverksamhet i egentlig mening. Äfven visar sammanhanget på båda ställena, att tonvigten här ligger på *villigheten* att meddela undervisning. Ordet *διδακτικός* står nämligen vid sidan af andra etiska egenskaper. 2 Tim. 2: 24 står det jemte *ἤπιος* och *ἀνεξίκακος* såsom motsats mot *μάχεσθαι*, och 1 Tim. 3: 2 har det såsom paralleler *ἐπιεικής, ἄμαχος* (jfr v. Hofmanns kommentar). Det betecknar sålunda en villighet att med kärlek och lugn föra till rätta och undervisa om sanningen i motsats mot ett öfvermodigt nedtystande och afvisande af de irrande. Dock torde härvid förutsättas en sådan förmåga att meddela en grundlig och fattbar undervisning, att densamma gjorde episkopen skicklig till lärareembetet i ordets egentliga mening.

[2]) Jfr i afseende på öfversättningen Myrberg, de paulinska brefven, s. 180 jemte not. Att orden *ἀντεχόμενον τοῦ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστοῦ λόγου* måste uttrycka en förmåga, som tillkommer läraren särskildt och icke kan förutsättas hos hvarje kristen (mot v. Hofman), framgår deraf, att dessa ord innehålla den grund, af hvilken dugligheten att förmana och tillrättavisa är en följd.

[3]) Jfr Neander, a. a. s. 204.

turligt, att då nya medlemmar slöto sig till en redan ordnad församling, det i första rummet borde vara församlingens presbyterer, som genom dopet upptogo desse i församlingens gemenskap. Likaledes måste desamme vid det gemensamma nattvardsfirandet hafva varit de ledande och sannolikt äfven, så vidt ske kunde, de, som utdelade brödet och vinet. Såsom ett medel vid den enskilda själavården synes nattvarden ännu ej hafva varit använd. Ett medel för befrämjandet af det andliga lifvet i församlingen och för vidmakthållandet af dess renhet är äfven den makt att *»binda och lösa»*, hvilken Kristus i och med gåfvan af den Helige Ande förlänat. Då nu denna makt, såsom ofvan (s. 10) är påpekadt, särskildt var gifven med hänsyn till den sedliga tukten inom församlingen, så måste presbytererne, som hade att öfvervaka denna tukt, äfven hafva till sin uppgift användandet af makten att binda och lösa eller »himmelrikets nycklar.»

Kärnan af presbytererernes eller episkopernas kall var — såsom nu blifvit visadt — vårdandet af det kristliga lifvet hos församlingen i det hela och hennes enskilda medlemmar. Men då församlingen icke blott är en andlig gemenskap mellan dem, som hafva samma tro på Jesus Kristus, utan äfven ett i det yttre organiseradt samfund, så måste äfven en styrelse i betydelsen af yttre förhållandens reglering och såsom en makt att bjuda och rätt att varda åtlydd i afseende på vissa yttre förhållanden hafva tillkommit presbytererne eller en *styrelse, som i viss mån är analog med en borgerlig sådan.* Den bestämmelse öfver understödsmedlen för församlingens räkning, hvilken tillerkändes presbytererne i Jerusalem i och genom dessa medels sändande och öfverlemnade till dem, Apg. 11: 30, hvarom förut är taladt, äfvensom på visst sätt också den omvårdnad om de svage (*ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν ἀσθενούντων*), hvilken Paulus anbefaller presbytererne i Efesus, Apg. 20: 35, höra till en styrelse i sådan mening. På en sådan tyder äfven ordet *κυβερνήσεις* såsom uttryck för de gåfvor, som utgjorde betingelse för föreståndareembetet, 1 Kor. 12: 28. Ty den styrelse, som med detta ord betecknas, är utan tvifvel ett sådant ordnande af verkningssättet för de olika gåfvor och krafter, som funnos i församlingen, att dessa i harmonisk samverkan tjenade till församlingens andliga förkofran. Och då dessa gåfvor och krafter gåfvo sig tillkänna i det yttre genom profeterande, lärande, tungomåls talande, kraftgerningar o. s. v., verksamhetsyttringar, hvilka dels särskildt i församlingens sammankomster kunde vara hinderliga för hvarandra, om ej en viss ord-

ning blef iakttagen, dels behöfde hafva sig sitt verksamhetsfält närmare bestämdt, så måste styrandets gåfva hafva varit en förmåga att bestämma en viss yttre ordning på ett ändamålsenligt sätt. På en styrelse af yttre förhållanden och en viss kraft att i sådana göra sig åtlydd syftar äfven den fordran, som ställes på en episkop, att han skall vara »*en (man), som väl förestår sitt eget hus och håller sina barn i underdånighet med all värdighet*»; ty — så motiveras denna fordran — »*om någon icke vet att förestå sitt eget hus, huru skall han kunna hafva vård om Guds församling*», 1 Tim. 3: 4 f.[1]). Det var ock, såsom vi ofvan (s. 19 f.) sett, behofvet af en styrelse i denna mening, hvilket till tiden först gjorde sig känbart i de kristna församlingarne, då dessa måste undvara apostlarnes närvaro och omedelbara uppsigt.

Församlingsstyrelsen, så vidt densamma var en reglering af yttre förhållanden eller en styrelse, analog med en borgerlig sådan, står dock i ett organiskt samband med det rent andliga föreståndareskapet. Vore icke detta i allo förhållandet, så öfverginge episkopsembetet i de afseenden, i hvilka icke ett sådant organiskt samband egde rum, till att varda ett borgerligt embete. De tillfällen, vid hvilka föreståndareembetet i första rummet uppträder såsom styrande i yttre måtto, är i öfverensstämmelse dermed utan tvifvel församlingsmedlemmarnes *sammankomster till inbördes uppbyggelse* medelst sådana handlingar som föreläsande ur det gamla testamentets heliga skrifter, läroföredrags hållande, profeterande, tungomåls talande jemte uttydning, uppenbarelsers meddelande, bön och sång samt »bröds brytande» eller firande af Jesu åminnelsemåltid äfvensom i förbindelse dermed s. k. kärleksmåltiders hållande (Apg. 2: 42, 46; 1 Tim. 4: 13; 1 Kor. 14: 26; k. 11).

Såsom öfvervakare af det kristliga lifvet i församlingen ålåg det äfven episkoperna — såsom redan är antydt — att öfva en viss *straffmakt*. Denna var visserligen i första rummet rent andlig och skulle såsom sådan utöfvas genom ordet i Andens kraft; men hon måste äfven understundom yttra sig i åläggande af yttre straff, hvilka gingo i riktning af och nådde sin spets i de felandes uteslutande ur församlingen. Jfr Matt. 18: 15 ff.; 1 Kor. 4: 21; 5: 3—5, 10 f.; Tit. 1: 13, af hvilka ställen så väl den rent andliga som den äfven i det yttre sig åda-

---

[1]) Myrbergs öfversättning.

galäggande straffmakten belyses, och hvilka, ehuru ej direkt handlande om *episkopernes* straffmakt, likväl tydligen kunna tillämpas äfven på denna. Dock tages i afseende på det nämda yttre straffet hela församlingen i anspråk (1 Kor. 5: 3—5, 10 f.), så att episkoperne i detta afseende ingalunda äro allena bestämmande. Detsamma gäller — såsom redan förut är påpekadt (s. 36) — församlingsstyrelsen i det hela, så långt sakens natur medgaf en aktivitet från hela församlingens sida. Äfven måste i afseende på yttre straff märkas, att sådana icke kunde med yttre våld utföras, hvilket strede mot den andliga straffmaktens natur. Att den felande underkastade sig sådana straff från presbytererernas och församlingens sida, berodde ytterst på aktning för de kristnes gemenskap och angelägenhet att bibehålla eller återvinna delaktighet i församlingsgemenskapen [1]).

En annan uppgift, hvari församlingsföreståndareskapet har en likhet med en borgerlig styrande myndighet, är det representerande af församlingen, som naturligen tillkom detsamma. Presbytererne framstå sålunda såsom församlingens representanter gent emot kristne från andra trakter (Apg. 11: 30; 15: 2, 6; 16: 4) och gent emot apostlarne (Apg. 21: 18). De måste helt naturligt så framstå äfven i förhållande till icke kristna, som trädde i någon relation till församlingen såsom sådan, i synnerhet till den verldsliga öfverheten, såsom den följande tidens martyrhistoria ådagalägger. På denna presbytererernas uppgift att representera församlingen tyder äfven den fordran, som ställes på dem, att de skulle hafva ett godt *vittnesbörd äfven af dem, som voro utanför* (1 Tim. 3: 7).

Betrakta vi slutligen, hvad det nya testamentet nämner om presbytererernas *rättigheter* på grund af deras embete, så märka vi i afseende derpå, att dem tillerkännes en särskild erkänsla, aktning och heder. Ett bevis derpå finna vi i den uppmaning, som aposteln Paulus gaf tessalonicenserna, att *hysa erkänsla för dem, som arbetade med dem, förestodo dem i Herren och förmanade dem, samt att anse dem med en så mycket större kärlek på grund af deras verk*, 1 Tess. 5: 12 f. Denna erkänsla å församlingens sida skall äfven yttra sig i meddelande af underhåll åt presbytererne, och detta på sådant sätt, att det verkligen kunde gälla såsom en

[1]) I sådana fall, då den felande framhärdade i obotfärdighet, äfven sedan han blifvit utesluten ur församlingen, ansåg han utan allt tvifvel icke detta uteslutande såsom något straff, utan satte sig helt och hållet öfver detsamma. Han förblef utanför församlingen, emedan han ej behöfde henne.

hedersbevisning, alltså utan karghet. Denna rätt tillkom i högre grad de presbyterer, hvilkas arbete »med ordet och lärandet» hindrade dem att med sina händers arbete förtjena sitt uppehälle. Detta är innehållet af orden 1 Tim. 5: 17 f.: »*de presbyterer, som väl förestå, må anses värde dubbel heder; i synnerhet de, som arbeta med ordet och lärandet; ty Skriften säger: »»du skall icke binda munnen till på oxen, som tröskar»», och arbetaren är värd sin lön»* [1]). I sammanhang med presbyterernes rättigheter står äfven det förhållande, hvilket enligt apostoliskt bud skulle iakttagas mot en presbyter, då någon förseelse eller ett fortfarande försyndande lades honom till last. Derom skrifver aposteln Paulus till Timoteus, 1 Tim. 5: 19 f.: »*anklagelse mot en presbyter upptag icke utan i närvaro af två eller tre vittnen; dem, som lefva i synd, bestraffa inför alla, på det äfven de öfrige må hafva fruktan»* [1]). Å ena sidan gifves denna föreskrift till skydd för presbytererne, hvilka i sin embetsutöfning lätt kunde råka ut för hat och afund [2]). Den, som ville uppträda såsom anklagare mot en presbyter, skulle ej tillåtas göra detta, utan att han inför vittnen kunde stå för sin anklagelse. Denna bestämmelse var egnad att förebygga förtalande af presbytererne inför den, som öfvade uppsigt öfver desamme [3]). Å andra sidan pålägges de presbyterer, som äro på orätt väg i sin lefnad eller embetsutöfning, en mera offentlig tillrättavisning än andra medlemmar af församlingen.

En plats i viss mån motsvarande presbyterernes i förhållande till församlingen i det hela synas mot slutet af den apostoliska tiden vissa *enkor* hafva intagit i förhållande till den qvinliga delen af församlingen. Aposteln Paulus talar nämligen 1 Tim. 5: 9 –13 om en inregistrering af enkor i en särskild klass af sådana. Det bestämmes visserligen icke närmare, hvad som är ändamålet, hvarför vissa enkor sålunda skulle bilda en särskild klass. Men man kan ungefärligen sluta dertill. Att det ej är fråga om, hvilka som skulle åtnjuta församlingens understöd, utan vidare, framgår af bestämmelsen, att de, som skulle inskrifvas i den i fråga varande klassen, ej skulle vara under sextio år gamla. Ty äfven yngre enkor kunde mycket väl vara i stort behof af församlingens understöd. Likaledes är det otillfredsställande att här tänka sig diakonissor vara åsyftade. Visserligen

---

[1]) Myrbergs öfversättning.

[2]) Jfr Beck, Erklärung der zwei Briefe Pauli an Timotheus, s. 220 f.; Löhe, Aphorismen, s. 67.

[3]) Jfr v. Hofmann, die Briefe Pauli an Titus und Timotheus, s. 173.

kunna de fordringar, som ställas på de här i fråga varande enkorna i anseende till deras förflutna lif, nämligen bland annat att de skola hafva uppfödt barn, utöfvat gästfrihet, tvagit heligas fötter och hjelpt nödlidande, synas tyda derpå, att samma enkor skulle fortfarande företrädesvis till dylika värf i församlingen användas; och detta åter hänvisar till diakonatet [1]). Men äfven häremot strider den faststälda höga åldern. Diakonatet, äfven det qvinliga, fordrade för det väl icke sällan ansträngande betjenandet af sjuka och nödlidande yngre krafter. Dessutom synes hvad som säges v. 11 om yngre enkor, att när de »frossat ut af Kristus, vilja de gifta sig» (*ὅταν γὰρ καταστρηνιάσωσιν τοῦ Χριστοῦ, γαμεῖν θέλουσιν*) tyda derpå, att de inom den kategori, som är i fråga, inregistrerade enkorna fingo egna sig åt en stilla njutning af de i Kristus för handen varande andliga välsignelserna. Men naturligtvis skulle ej den inre mognad, som dessa enkor vunnit under ett i trogen pligtuppfyllelse och kristlig dygd tillbragt lif, och det andliga ljus, som de nu ytterligare genom begrundning och bön vunno, blifva utan frukt för församlingen. Tvärt om stodo de i synnerhet för de yngre af deras eget kön såsom uppmuntrande och manande föredömen och kunde genom den mognade erfarenhet, som de besuto, vara de yngres rådgifvare samt äfven genom hela deras väsen gifva närboende judar och hedningar ett godt vittnesbörd om evangeliets lyckliggörande och helgande kraft [2]). För att kunna fylla en sådan etisk uppgift är det, som de i fråga varande enkorna skulle medföra från sitt föregående lif vittnesbördet om renlefnad och goda gerningar. Emellertid måste det lemnas oafgjordt, huruvida deras uppgift kan betecknas såsom en egentlig embetsuppgift, eller om icke snarare hela deras ställning i förhållande till församlingen är den, att de intaga en hedersplats med den allmänt etiska uppgift, som med en sådan är förbunden, och som för öfrigt motsvarade

[1]) Jfr Beck, a. a. s. 209; Rothe, die Anfänge der christlichen Kirche, s. 251 ff.

[2]) Neander, a. a. s. 205 f.; Weiss, a. a. s. 503; v. Hofmann, a. a. s. 159 ff.; Myrberg, a. a. s. 190, not*, hvarest den förmodan uttalas, att ledningen och öfvervakandet af diakonatet tillkom »församlingsenkorna». Då vi ofvan förnekat, att desamma voro diakonissor, så behöfver deremot icke en ledning af det qvinliga diakonatet dermed förnekas, utan en sådan kan vara inbegripen i det föreståndareskap, som i allmänhet tillkommit dem i förhållande till den qvinliga delen af församlingen, om nämligen ett egentligt sådant var dem tillerkändt.

deras kön, ålder och kristliga erfarenhet En sådan hedersplats för vissa enkor har en tid bortåt i kyrkan bibehållits [1]).

6 *Apostlarnes delegerade.*

Vi hafva nyligen anfört Pauli föreskrift för Timoteus angående det sätt, hvarpå han skulle förhålla sig mot anklagade och felande presbyterer. Härigenom visar det sig, att Timoteus skulle öfva uppsigt äfven öfver *presbytererne* på den ort, hvarest han befann sig, då han mottog apostelns bref, d. v. s. i Efesus (1 Tim. 1: 3). Att en sådan uppsigt äfven var anbefald åt Titus, då han var på Kreta, följer deraf, att han derstädes skulle tillsätta presbyterer (Tit. 1: 5). Det möter oss sålunda i den apostoliska tiden ett embete, nämligen ett personelt sådant, hvilket, ehuru underordnadt apostlarne, är upphöjdt öfver episkoper och diakoner. Det är de s. k. *apostoliske delegerades* embete [2]). Man känner detta särskildt af de s. k. pastoralbrefven, men äfven af några underrättelser i andra paulinska bref. Af dessa skrifter inhemtas, att aposteln Paulus, hvars utomordentligt vidsträckta verkningskrets ej alltid tillät honom att egna så mycket arbete åt hvarje församling, som behofvet påkallade, stundom qvarlemnade någon eller några af sina följeslagare och medarbetare, hvilkas tro, insigt och kraft han under långt samarbete pröfvat (Fil. 2: 20—22), på sådana trakter, hvarest han sjelf ej hunnit att ordna alla förhållanden, som hörde till en kristen församlings fullständiga grundläggning (Apg. 17: 14; Tit. 1: 5), eller särskildt sände en sådan till sådana orter, hvarest oordningar eller missriktningar kräfde rättelse, eller öfver hufvud då aposteln fann det nödigt att taga närmare kännedom och vård om församlingsangelägenheterna på de orter, från hvilka han sjelf befann sig på stort afstånd (1 Tess. 3: 2; 1 Kor. 4: 17; 16: 10; 2 Kor. 7: 13 f.; Fil. 2: 19 ff; 1 Tim. 1: 3) [3]). Desse män skulle en

---

[1]) Tertullianus, de virg. vel. 9; Hermas, Pastor, vis. II, cap. 4 (Grapte); Syn. Laod. can. 11 (*περὶ τοῦ μὴ δεῖν τὰς λεγομένας πρεσβυτίδας ἤτοι προκαθημένας ἐν ἐκκλησίᾳ καθίστασθαι*).

[2]) Jfr Rothe, a. a. s. 305.

[3]) På det sist anförda stället nämnes visserligen icke något om Timoteus' sändande till Efesus. Men detta ställe torde det oaktadt kunna bland de andra ställena anföras, enär, sedan Timoteus kommit till Efesus — ovisst af hvad speciel anledning — Paulus bjuder honom stadna qvar der för att utföra det verk, som sedan i brefvet närmare utvecklas.

tid vistas på de orter, dit de blifvit sände, och der utöfva ett inflytande och en verksamhet, som ersatte apostelns egen närvaro, samt äfven åtnjuta det anseende, den hörsamhet och i allmänhet de rättigheter från församlingarnes och deras föreståndares sida, hvilka tillkommo aposteln sjelf. Sålunda förkunnade de evangelium, lärde och förmanade (Tit. 2: 1; 1 Tim. 4: 13; 2 Tim. 4: 2), vakade öfver lärans renhet (Tit. 1: 13 f.; 1 Tim. 1: 3 ff.), öfvade tukt (Tit. 1: 13; 2: 15; 3: 10; 1 Tim. 5: 1—8; 2 Tim. 4: 2), besatte församlingens embeten med lämpliga personer (Tit. 1: 5—9; 1 Tim. 3: 1—13) och dömde öfver desses lif och embetsutöfning (1 Tim. 5: 19 f.) samt vakade i allmänhet öfver den kristliga ordningen i församlingen (1 Tim. 2: 1 f., 9 ff).

Hvad Timoteus angår, nämnes särskildt om hans *invigning* medelst handpåläggning af aposteln Paulus och presbyteriet på den ort, hvarest vigningen försiggick (1 Tim. 4: 14; 2 Tim. 1: 6), sannolikast Lystra (Apg. 16: 1—3)[1]. Denna invigning hänför sig till det hufvudsakliga verk, som Timoteus såsom apostelns medarbetare skulle utföra: evangeliets förkunnande och utöfvandet af en andlig vård om de troende. Sammanhanget på de båda ställen, der i fråga varande invigning omtalas, tyder härpå. Det är sålunda ej tal om en invigning till den särskilda verksamhet, som Timoteus skulle utöfva i Efesus[2]. Det omnämnes i fråga om denna Timoteus' vigning, att en nådegåfva (*χάρισμα*) blifvit honom gifven vid densamma. Såsom förmedling för denna nådegåfva nämnes aposteln Pauli egen handpåläggning (*διά*, 2 Tim. 1: 6), i hvilken dock presbyteriet, såsom nyss antyddes, hade deltagit (*μετά*, 1 Tim. 4: 14). Nådegåfvan sjelf var sedan hos Timoteus en förblifvande gåfva (*ὅ ἐστιν ἐν σοί*, 2 Tim. 1: 6), men hennes kraft kunde vara större eller mindre, allt efter som Timoteus med större eller mindre aktsamhet och flit vårdade och använde henne. Derför uppmanar Paulus honom 2 Tim. 1: 6 att upplifva henne, eller att åter bringa henne till att flamma lifligt (*ἀναζωπυρεῖν*)[3], sedan hon en tid varit något dämpad. Hvari denna nådegåfva bestått, beskrifves icke när-

---

[1]) de Wette, Wiesinger, v. Hofmann m. fl. mot Mack, Huther m. fl., hvilka antaga Efesus.

[2]) Jfr v. Hofmann, a. a. s. 149 mot Otto och Huther.

[3]) Anden med hvad från honom härrör liknas nämligen i Skriften icke sällan vid eld, Matt. 3: 11; Apg. 2: 3; Rom. 12: 11; 1 Tess. 5: 19. Jfr Beck, Erklärung der zwei Briefe Pauli an Timotheus, s. 264.

mare. Men klart är, att hon måste likasom vigningen i det hela hafva hänfört sig till Timoteus' nyss nämda kallelse att förkunna evangeliet och utöfva andlig vård, till hans utförande af *ἔργον εὐαγγελιστοῦ* (2 Tim. 4: 5). Öfrige apostoliske medhjelpares invigning är icke omnämd och låter sig hvarken bevisas eller förnekas.

Under samma kategori som Timoteus och Titus höra utan tvifvel äfven andre i det nya testamentet omtalade personer såsom Silvanus, Pauli följeslagare på hans resa genom Mindre Asien och Macedonien (Apg. 15—17), hvilken enligt öfverskriften till båda Tessalonicenserbrefven tillika med Timoteus står i det förhållande till församlingen, att aposteln skrifver till denna äfven i hans namn, och Epafras, förkunnaren af evangelium i Kolosse (Kol. 1: 7), om hvilken Paulus säger, att han hade mycken möda med församlingarne i Kolosse, Laodicea och Hierapolis (Kol. 4: 12, f.). Måhända hafva äfven Markus (Kol. 4: 10; jfr äfven 1 P. 5: 13), Epafroditus (Fil. 4: 18), Klemens (Fil. 4: 3) och andre, hvilka Paulus nämner såsom sina medarbetare (*συνεργοί*, Filem. 24), användts såsom apostoliske delegerade [1]).

De apostoliske delegerades uppgift var endast anförtrodd åt dem personligen. Och de voro icke af aposteln, som sände dem, bestämde att förblifva på samma ställe, der deras arbete först påkallades; utan, då deras värf väsentligen var fyldt der, verkade de åter tillsammans med aposteln eller sändes till andra orter, hvarest ett ingripande med apostolisk myndighet i högre grad erfordrades. Detta framgår deraf, att vi finna Timoteus, — för att anföra den, om hvilken bland i fråga varande personer underrättelser mest meddelas — dels såsom apostoliskt ombud än i Berea, än i Tessalonika, än i Korint, än i Efesus (Apg. 17: 14; 1 Tess. 3: 2; 1 Kor. 4: 17; 1 Tim. 1: 3), dels åter i Pauli sällskap (Apg. 17: 15; 18: 5; 1 Tess. 1: 1; 2 Tess. 1: 1; Apg. 19: 22; 2 Kor. 1: 1; Rom. 16: 21; Fil. 1: 1; Kol. 1: 1; Filem. 1). Genom denna verksamhet på olika orter, allt efter som behofvet påkallade, kunde de apostoliske delegerade såsom apostlarne sjelfve bilda ett föreningsband mellan de olika församlingarne; de kunde verka för enhet och likhet i de olika församlingarne i de förhållanden, i afseende på hvilka en sådan var väsentlig och af apostlarne genomfördes, så långt de kunde (t. ex. 1 Kor. 7: 17; 1 Kor. 14: 33—36; jfr 1. Tim. 2: 12).

---

[1]) Teodoret, Interpret. ep. I ad. Timoth., p. 652, Tom. III, ed. Halens. Se Rothe, a. a. s. 216, 306 f.

7. *Undersökning om episkopatets begynnelse i den apostoliska tiden.*

Alla de nu nämde apostlarnes följeslagare och medarbetare samt i vissa fall ställföreträdare omtalas i den patristiska litteraturen såsom *biskopar* i den betydelse, som detta ord i kyrkofädernas tid hade. Timoteus skall hafva varit biskop i Efesus och Titus på Kreta [1]), Silvanus i Tessalonika [2]), Epafras i Kolosse [3]), Markus i Alexandria [4]), Epafroditus i Filippi [5]) och Klemens i Rom [6]). Men den nyss nämda omständigheten, att de nämde personerna såsom apostlarnes delegerade blott för en tid arbetade inom en viss sfer, äfvensom att deras uppdrag blott var gifvet åt dem sjelfve personligen, gör det omöjligt att, så långt deras verksamhet i det nya tetamentet är omtalad, betrakta dem såsom biskopar i den kyrkohistoriska betydelsen af detta ord.

Skall en verklig begynnelse till episkopatet eller biskopsembetet såsom ett presbyteratet öfverordnadt embete, hvilket öfvade den andliga styrelsen öfver en eller flere församlingar, spåras i den apostoliska tiden, så måste densamma sökas i någon persons ställning och kall, hvilken, bofast inom en församling, der intog den mest framstående platsen samt utöfvade ledningen af och uppsigten öfver denna församling och hennes presbyterer eller derjemte äfven öfvervakade kringliggande församlingar och deras presbyterer. Har ett sådant embete enligt vittnesbörd från det nya testamentet verkligen funnits i den apostoliska tiden, så skulle det i första rummet spåras i den ställning och den kallelse, som *Jakob, »Herrens broder»*, i Jerusalem innehade. Också omnämnes han af de mest betydandande kyrkliga skriftställarne i den äldre kyrkan från och med Klemens af Alexandria såsom biskop af Jerusalem [7]), hvarvid ordet biskop uppenbarligen tages i den mening, som det hade i desse författares tid. Tillika säges, att han af

[1]) Constit. apostol. VII: 46, de Lagardes ed. s. 228; Euseb. hist. eccl. III: 4, Hieronymus, Ambrosiaster, Epifanius, Krysostomus, Teodoret.

[2]) Enligt Hippolytus.

[3]) Enligt Const. apostol. VII: 46.

[4]) Enligt Niceforus och Hieronymus.

[5]) Enligt Teodoret.

[6]) Eusebius, hist. eccl. III: 4. Se Rothe, a. a. s. 261 ff, äfvensom Winer, biblisches Realwörterbuch och Smith, Dictionary of the bible, hithörande artiklar.

[7]) Clem. Alex. hos Euseb. hist. eccl. II: 1; Constit. apostol. VI: 14, a. ed. s. 173; Euseb. hist. eccl. II: 1, 25 m. fl. st.; Cyrillus af Jerusalem, Catech. IV: 28;

apostlarne eller enligt några — såsom Constitutiones apostolicae, Eusebius, Epifanius, Krysostomus — af Herren sjelf blifvit insatt i detta embete. Frågan är nu, huruvida detta öfverensstämmer med de uppgifter, som i Apostlagerningarne och de apostoliska brefven förefinnas. Å ena sidan framgår af dessa urkunder, att Jakob intager den mest framstående platsen inom församlingen i Jerusalem. När Petrus blifvit underbart befriad från det fängelse, hvari Herodes Agrippa låtit kasta honom, och han derpå uppmanar dem af församlingen, hvilka han först träffade, att meddela underrättelse om hans frigörelse, så betecknar han Jakob såsom den, till hvilken denna underrättelse i första rummet bör komma, Apg. 12: 17. Äfven när Paulus från Damaskus kom till Jerusalem, intog Jakob en sådan ställning i den jerusalemiska församlingen, att Paulus kan anföra det såsom något sjelfklart, att han i Jerusalem sett Jakob, Herrens broder, Gal. 1: 19. Vid pass tio år senare finner man honom såsom en hufvudperson vid mötet i Jerusalem, Apg. 15. Han föreslår det beslut, som der fattas. Och aposteln Paulus nämner i hänsyftning på den ställning, som Jakob vid detta tillfälle intagit, att denne jemte Petrus och Johannes ansågs vara församlingens pelare, Gal. 2: 9. Kort derefter, då några personer kommo från Jerusalem till Antiokia och der föranledde Petrus att draga sig undan bordsgemenskapen med de hedningkristne, heter det, att desse män hade kommit från Jakob, Gal. 2: 12. Slutligen när aposteln Paulus sista gången kom till Jerusalem och först blifvit mottagen af bröderna, besökte han dagen efter sin ankomst med sina följeslagare Jakob, hvarvid presbytererne voro samlade, Apg. 21: 17 f. Men å andra sidan framgår dock af de nytestamentliga uppgifterna, att episkopat i ordets senare betydelse, icke af Jakob utöfvades öfver församlingen i Jerusalem. Vården af församlingens angelägenheter är oaktadt Jakobs stora betydenhet likväl i presbyteriets hand. Då de kristne i Antiokia skickade understöd till församlingen i Jerusalem, så lemnades detta till presbyteriet, icke till Jakob, Apg. 11: 30. Och vid mötet i Jerusalem gäller den från Antiokia utgångna beskickningen apostlarne och presbytererne i Jerusalem, Apg. 15: 2. Framkommen till Jerusalem, mottogs samma beskickning af församlingen, apostlarne och presbytererne (v. 4). Då det i fråga varande ärendet först upptogs till öfverläggning, skedde detta i en sammankomst af

Epiphanius, Haer. 78: 7; Chrysostomus, Hom. 38 in ep. I ad Cor.; Hieronymus, Augustinus m. fl. Se Rothe, die Anfänge der christlichen Kirche, s. 264 ff.

apostlarne och presbytererna (v. 6). Det är ock desse, som jemte hela församlingen nämnas såsom de der fatta beslutet (v. 22; jfr 16: 4), och i öfverskriften till det bref, hvari detta beslut kungöres, nämnas åter endast apostlarne och presbytererne (v. 23). Hade Jakob varit den jerusalemiska församlingens biskop i ordets vanliga kyrkohistoriska betydelse, så skulle hans namn hafva tydligen framträdt vid alla dessa vigtiga tillfällen, och han skulle icke hafva kunnat räknas hvarken till apostlarne, såsom nu otvifvelaktigt är förhållandet, eller till presbytererne. Äfven den äldsta berättelse om Jakob, som förekommer utom det nya testamentet, nämligen det första af de fragment, som Eusebius anför från Hegesippus [1]), saknar i sina uppgifter om honom de väsentliga kännetecknen för episkopatet. Der säges, att Jakob, Herrens broder, tillsammans med apostlarne mottagit vården af församlingen [2]). Detta betecknar Jakob såsom en apostlarnes medhjelpare, icke såsom sjelfständig styresman för församlingen. Icke heller kallas han i fragmentet från Hegesippus »biskop». Men om detta fragment ej gifver tillräckligt stöd för kyrkofädernas uppgift, att Jakob var biskop i Jerusalem, så saknar denna uppgift tillräcklig grund, enär det dock otvifvelaktigt är Hegesippus' ord jemte de nytestamentliga ställena, som genom missförstånd gifvit anledning till densamma [3]). Lättast förklaras Jakobs framstående ställning i Jerusalem, om han är densamme som Jakob, Alfeus' son, en af de tolf. Men om han också icke är detta, så intager han ändock en ställning, liknande en apostels. Församlingen i Jerusalem såsom kristenhetens moderförsamling kräfde en särskild uppmärksamhet från apostlarnes sida. På grund af denna församlings betydelse för de öfriga församlingarne såsom den, till hvilken dessa senare vände sig med begäran af upplysning och råd i vigtiga angelägenheter, i hvilka de sjelfva voro ovissa, var det af nöden, att det i Jerusalem fans en person, som kunde föra apostlarnas talan och i deras namn meddela undervisning och råd. För denna uppgift har nu Jakob på grund af personliga egenskaper varit lämplig. Samma personliga egenskaper i förening med den lekamliga förvandtskapen med Jesus voro ock de, som åstadkommo det förhållande, hvari Jakob stod till församlingen och

[1]) Eus. hist. eccl. II: 25, Laemmers ed. s. 137.

[2]) Vården af lokalförsamlingen i Jerusalem sammanfaller här hos Hegesippus med vården af kyrkan i det hela. Jfr v. Hofmann, der Brief Jakobi, s. 4.

[3]) Jfr Rothe, a. a. s. 263 ff.

hennes presbyterer. Det berodde ej på någon formlig tillsättning eller något val, det var fästadt vid hans person, ej vid ett embete, som han beklädde, och som andra efter honom skulle bekläda. Så var Jakob, i fall han icke i sjelfva verket var en af de tolf, apostlarnes ställföreträdare i Jerusalem på grund af rent personliga förhållanden, ej en formligen tillsatt biskop med episkopal embetsmyndighet i förhållande till presbyteriet och församlingen [1]). Dock har denna Jakobs ställning i Jerusalem tvifvels utan varit en utgångspunkt för det episkopat, som *sedermera* der framträdde, hvarom längre fram blir tillfälle att tala.

Förutom Jakob, Herrens broder, samt Timoteus och Titus uppräkna de apostoliska konstitutionerna (VII: 46) flere personer, hvilka skola hafva varit biskopar under apostlarnes tid, såsom Zackeus, Kornelius och Teofilus efter hvarandra i Caesarea, Dionysius i Athen, Arkippus i Laodicea m. fl. Men för desses förmenta episkopat kan ännu mindre än i fråga om de förut nämde något verkligt stöd hemtas från det nya testamentet. Om den sist namngifne säges visserligen Kol. 4: 17, att han innehade ett embete (*διακονία*). Men dels säges ej, hvilket detta embete var, dels var det uppenbarligen i Kolosse, ej i Laodicea, som han innehade detsamma.

Ännu en annan omständighet plägar andragas såsom stöd för ett i den apostoliska tiden för handen varande episkopat eller åtminstone såsom bevis på, att ett sådant då höll på att utbildas. Det är den omständigheten, att i Uppenbarelseboken en »*engel*» framträder såsom representant för hvar och en af de församlingar, hvilka sändebrefven k. 2, 3 gälla. I den gamla tidens kyrka synes det vara taget för afgjordt, att med församlingarnes englar mentes biskopar [2]). I nyare tid hafva många olika meningar om dessa englar framkastats. I den riktning, att man i desamma måste se åtminstone en förberedelse till episkopatet anser Thiersch, att de voro »öfverherdar, hvar och en i spetsen för en församling, åtminstone snarlike de senare biskoparne» [3]). Han finner blott den skilnaden mellan desse englar och de senare biskoparne, att de förre ej haft de specielt biskopliga företrädesrättigheterna att konfirmera och ordinera, enär dessa

---

[1]) Jfr Rothe, a. st. Lechler, das apost. u. d. nachapost. Zeitalter, 2:te Aufl. s. 310.

[2]) T. ex. Ambrosiaster, Comm. in ep. I ad Cor. (11: 10): »Angelos episcopos dicit, *sicut docetur in apocalypsi Ioannis*». Se Bingham, Origines ecclesiasticae, vol. I, s. 82 f.

[3]) Thiersch, die Kirche im apostolischen Zeitalter, 2:te Aufl. s. 277.

ännu enligt hans åsigt utöfvades blott af apostlarne och deras delegerade och särskildt inom den krets, hvilken de i Uppenbarelseboken nämda församlingarne tillhörde, enligt ett af Eusebius meddeladt citat från Klemens af Alexandria [1]), af aposteln Johannes. Rothe åter anser dem icke för verkliga personer utan för rent ideala personer. Med uttrycket församlingens engel skall Johannes enligt Rothe beteckna »idén af en individuel personlighet, i hvilken församlingens mångfald uppgår såsom i sitt sanna gemensamma uttryck och lifsorgan, såsom i sin egendomliga konkreta enhet och kommer till enhetligt medvetande, korteligen biskopsidén». Bildningen af denna idé vore åter ett betydningsfullt steg i riktning af dess förverkligande. Behofvet eller rent af nödvändigheten af episkopatet vore uttalad och dermed inträdde ett medvetet sträfvande efter dess förverkligande [2]).

Det förmenta vittnesbörd för episkopatets förhandenvaro eller förberedelse, hvilket hemtas från församlingsenglarnes omnämnande i Uppenbarelseboken, hvilar på tydningen af desse englar såsom mensklige individer. Härför tyckes det individuela sätt, hvarpå orden i sändebrefven ställas till — såsom det vid första påseende synes — församlingsenglarne (t. ex. Upp. 2: 10), afgifva vittnesbörd. Då derjemte Upp. 1: 16, 20 de sju församlingsenglarne liknas vid sju stjernor, som Herren håller i sin högra hand, och man härvid lätt påminnes om orden hos Daniel: »de förståndige skola lysa såsom fästets glans, och de, som rättfärdiggöra många, såsom stjernor för evigt och beständigt» (Dan. 12: 3), så hafva många uttolkare [3]) här sett ett bevis derpå, att med församlingarnes englar menas församlingarnes lärare och andlige ledare. Äfven har man hänvisat till det analoga förhållandet, att presten Mal. 2: 7 just på grund af sin uppgift att bevara kunskapen och undervisa i lagen kallas för en Jehovahs engel (מַלְאַךְ יְהוָה). Om man nu på grund af dessa skäl uppfattar församlingsenglarne såsom mensklige på jorden lefvande individer, så måste man visserligen fatta dem såsom lärare och andlige ledare af så framstående art, att det var på dem, som det mesta berodde i fråga om församlingarnes andliga tillstånd och beskaffenhet [4]). Detta åter förer lätt till tanken på biskopar i ordets senare betydelse. Men den framstå-

[1]) Eus. hist. eccl. III: 24, Laemmers ed. s. 195 f.
[2]) Rothe, die Anfänge der christlichen Kirche, s. 423 ff.
[3]) t. ex. Beda, Lyra, Herder m. fl.
[4]) Jfr Bengel, Erklärte Offenbarung Johannis, Stuttgart 1740, s. 216.

ende plats, som enligt det i fråga varande antagandet församlingsengeln intager, behöfver dock icke vara en embetsställning, som inom församlingen gäller honom uteslutande, utan kan vara af rent personlig och temporär natur. Väl är det sant, att aposteln enligt samma antagande tänker sig det andliga inflytandet och den andliga ledningen såsom kulminerande och koncentrerad i en person. Men om det ock i verkligheten egde rum, att det gafs i hvarje församling en personlighet, hvars andliga inflytelse var starkast, hvars föredöme var mäktigast, och detta tänkes såsom det naturliga i hvarje församling för hvarje tid, så är det dermed likväl icke nödvändigt att det måste vara ett stående embete, som representerar denna högsta andliga inflytelse och ledning genom en enda individ.

Det i fråga varande antagandet, att församlingsenglarne äro mensklige individer, som stå i spetsen hvar och en för sin församling, kan dock ingalunda anses såsom säkert grundadt. Det torde icke vara nödvändigt, att derhän urgera det individuela tilltalet och uttryckssättet. Ej heller kunna de nämda uttrycken hos Daniel och Malaki vara afgörande för den anförda tolkningen, enär det icke är nödvändigt, att Uppenbarelsebokens uttryck är en anspelning på dessa. I sak gälla sändebrefven tydligen *församlingarne*. Detta säges till och med uttryckligt. »Den der hafver öra» — heter det i slutet af hvarje sändebref, Upp. 2: 7, 11, 17, 29; 3: 6, 13, 22 — »han höre, hvad Anden säger *församlingarne*». Och redan vid den profetiska synens början hade aposteln fått befallning att sända den bok, i hvilken han uppskref, hvad han såg, till de sju *församlingarne*, Upp. 1: 11. Det är församlingarne, som karakteriseras, det är de, som berömmas eller tadlas, det är de, som få löften eller hotelser. Det är icke omöjligt att med detta sakförhållande förbinda den tolkning af ordet engel, som i sig sjelf ligger närmast, nämligen den, att dermed förstås en himmelsk andemakt, en engel i ordets vanliga mening. Detta är betydelsen af ordet *ἄγγελος* Upp. 1: 1 och i hela Uppenbarelseboken för öfrigt. Det vore ock mycket egendomligt, om, då det Upp. 1: 20 gifves en förklaring öfver det bildliga uttrycket stjernor, detta uttryck vore förklaradt med ett annat bildligt uttryck, hvars verkliga mening vore kanske lika svår att förstå för Uppenberelsebokens läsare, som det, hvilket skulle förklaras, och med ett uttryck, som i fråga om de med stjernorna symboliserade föremålen hade en hel annan betydelse, än uttrycket har i Uppenbarelseboken för öfrigt. Ett uttryck

hos Daniel kan också för denna tydning åberopas, och detta ett sådant, i hvilket man snarare än i det nyss anförda kan finna en verklig parallelism med uttrycket församlingens engel. Hos Daniel omtalas nämligen englar, som i den himmelska verlden uppträda såsom furstar för särskilda folk och riken: för Persien, för Grekland och för Israels folk, Dan. 10: 13, 20, 21; 12: 1. Likaså kunna de här af Johannes omnämde englarne vara i den himmelska verlden uppträdande englar för de särskilda församlingarne. Och såsom det i det nya testamentet af Jesus sjelf talas om englar för menniskor — barnens englar i himmelen, Matt. 18: 10 — så kan det här vara fråga om församlingarnes englar, englar, som inför Gud framställa den rena himmelska naturen hos församlingarne, församlingarnes innersta väsen. Härigenom får det en så mycket större betydelse, då Herren betecknar sig sjelf såsom den der håller i sin hand de sju stjernorna eller församlingsenglarne (Upp. 2: 1; 3: 1). Han håller i sin hand de väsen, i hvilka så att säga församlingarnes innersta kärna är inbegripen och representerad. Hvad som invändes mot denna tolkning af englarnes betydelse, synes ingalunda ovedersägligt. Den invändning, som hemtas från sändebrefvens innehåll, nämligen att detta ingalunda kan träffa in på egentliga englar, enär deri är fråga om rent menskliga tillstånd och förhållanden, om en mensklig blandning af godt och ondt och om en sådan ansvarighet för det onda på församlingens område, hvilken endast kan tillkomma menniskor, denna invändning undanrödjes genom det redan nämda förhållandet, att innehållet af sändebrefven gäller församlingarne. Men vore det icke i hög grad olämpligt, att aposteln Johannes skulle skrifva till en himmelsk engel, och att den förhärligade herren Kristus skulle använda en mensklig förmedlare, aposteln Johannes, för hvad han ville meddela åt englar? I sak är på denna fråga svaradt genom påpekandet af det faktum, att meddelelsen är ämnad åt församlingarne. Det är också — såsom nämdt är — församlingarne, till hvilka den bok, hvari uppenbarelsens innehåll uppskrifves, skall sändas (Upp. 1: 11). Men hvad betydelse hafva då härvid englarne? Här i visionen, då aposteln är omgifven af himmelska makter, äro englarne de förmedlare, genom hvilka uppenbarelsens ord kan komma församlingarne till del. De äro de i visionen skådade budbärarne, åt hvilka de likaledes i visionen förnumna meddelelserna från Herren sjelf af aposteln anförtros för fortskaffande till församlingarne. Englarne, hvilka Johannes i visionen skådar, kunna

tänkas stå färdige att af honom mottaga budskap till församlingarne, och då det säges till Johannes, att han skall skrifva *τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Ἐφέσῳ ἐκκλησίας* o. s. v., så är det icke meningen, att han skall skrifva bref till dessa englar, så att brefvens innehåll är ställdt till dem, utan att han skall skrifva och öfverlemna åt hvar och en af de afvaktande englarne ett bref, hvars innehåll är ställdt till den församling, med afseende på hvilken engeln har uppdrag [1]). Frågar man åter, huru det är möjligt eller kan anses rimligt, att Johannes skall öfverlemna sina bref till församlingarne åt englar såsom brefbärare, så svaras derpå, att detta låter *i visionen* mycket väl tänka sig, och hvad det *verkliga* utförandet angår, så har detta drag i visionen sin motsvarighet deri, att, om ock Johannes öfverlemnar sina bref till fortskaffande på vanlig mensklig väg, han tillika anförtror desamma åt en osynlig hand, som vid de menskliga medlens osäkerhet, skall foga så, att de komma till sina bestämmelseorter. Och dessa brefs innehåll framställes derigenom såsom så mycket mera maktpåliggande, då det icke blott blifvit meddeladt af Herren sjelf i närvaro af de himmelska andar, som hade ett särskildt deltagande för församlingarne, utan äfven genom desses i det synliga på ett förborgadt sätt verkande tjenst blifvit bragt till församlingarnes kännedom.

Likaledes försvinner det i fråga varande stödet för episkopatets förhandenvaro i den apostoliska tiden enligt de uttolkare, hvilka i hvarje särskild engel se församlingsanden inom hvarje särskild församling personifierad, så att den enskilde församlingsengeln endast vore den enskilda församlingen sjelf, betraktad i anseende till dess egendomliga anda och skaplynne [2]) äfvensom enligt den tolkningen, att en församlings embetspersonal i det hela vore åsyftad med ordet engel [3]), samt tillika enligt de uttolkare, som dermed förstå en församlingens budbärare [4]) eller en underordnad tjenande person inom församlingen, motsvarande den judiska שְׁלִיחַ צִבּוּר [5]), hvilken i synagogan hade till uppgift att föreläsa skrifttexterna och böneformulären [6]).

---

[1]) Jfr Ittameier, Beiträge zum Verständniss der Offenbarung Johannis, s. 8 ff. Samme författare påpekar äfven den omständigheten, att det alltid talas om engeln för den i den och den staden varande församlingen, och icke om den i den och den staden varande engeln.

[2]) de Wette, Lücke, Düsterdieck, Melin m. fl.

[3]) Hengstenberg. [4]) Ebrard. [5]) Vitringa.

[6]) Vitringa, de synagoga vetere, s. 910—914.

Af hvad nu blifvit framstäldt angående tolkningen af de i Uppenbarelsebokens tre första kapitel omtalade englarnes betydelse torde således framgå, att man icke på hvad som om dem meddelas kan bygga någon säker slutsats angående förhandenvaron af ett i den apostoliska tiden redan utbildadt eller åtminstone till idén klart fattadt episkopat i betydelsen af ett åt en enda individ gifvet embete att utöfva den högsta ledningen och styrelsen af en eller flere kristna församlingar jemte dit hörande andre kyrklige embetsinnehafvare.

Ett annat spår af ett öfver presbyteriet upphöjdt episkopat anser Rothe vara förhanden i det som Johannes' tredje bref meddelar om Diotrefes. Denne vägrar att villfara den begäran, som aposteln Johannes i bref ställer till den församling, som Diotrefes tillhör, angående gästfrihets bevisande mot vissa af aposteln rekommenderade missionärer. Han vägrar att mottaga desse och förmenar dem, som vilja bevisa gästvänlighet, att göra detta, fördrifver till och med dessa ur församlingen. Här framträder enligt Rothe Diotrefes såsom faktiskt varande i besittning af en makt, som uppenbarligen är högre än en presbyters. Hvarken att vägra mottaga resande bröder, som voro försedde med aposteln Johannes' rekommendation ej heller att utesluta medlemmar ur församlingen kunde en enskild presbyter våga. Förklaringsgrunden till Diotrefes' tilltag angifver aposteln Johannes sjelf genom ordet *φιλοπρωτεύων*, som om den förre utsäges. Detta fattar Rothe såsom innebärande, att Diotrefes verkligen innehade den första platsen i församlingen, samt att han hade ett sjelfviskt behag i denna sin ställning och deraf närde sin äregirighet [1]). Men svårligen låter denna betydelse af *φιλοπρωτεύειν* rättfärdiga sig. Ordet är i det nya testamentet ett *ἅπαξ λεγόμενον*, och af de ställen, som kunna från grekiska författare anföras till belysning af dess betydelse, framgår, att denna måste vara: eftersträfva det högsta väldet, primatum affectare [2]). Enligt denna ordets betydelse var alltså äregirighet och öfversitteri orsaken till Diotrefes' beteende mot aposteln, missionärerna och de mot desse gästvänliga församlingsmedlemmarne. Om det var någon särskild embetsställning i församlingen, som bildade underlag för och gaf näring

---

[1]) Rothe a. a. s. 426 f.; jfr i afseende på *φιλοπρωτεύων* Lücke, Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes, III, s. 381.

[2]) Se Wetstein, Novum Test. Graecum cum lectionibus variantibus nec non commentario & c. II, s. 731. Se ock Grimm, Lexicon Graeco-latinum in libros Novi Test.

åt detta hans öfvermod, är icke angifvet, och man kan icke af öfvermodets höjd sluta till, att han innehaft en sådan, eller i detta fall, hvilken denna varit, och allra minst får man från detta Diotrefes' omnämda öfvermod sluta till förhandenvaron af ett embete, som, eljest icke är historiskt kändt under denna tid. Ty hvad öfvermodet behöfver för yttre utgångspunkt för att sträcka sina anspråk till en viss höjd, kan ej beräknas. Men det är egentligen den kraft och verkan, som Diotrefes i församlingen förmådde gifva åt sina mot aposteln Johannes' vilja stridande beslut, samt den makt att exkommunicera, hvilken han synes hafva utöfvat, som skola känneteckna honom såsom en öfver presbytererna upphöjd biskop. Hvad den senare angår, så bevisar icke sjelfva det faktum, att Diotrefes utdref personer ur församlingen, att han också på grund af embete dertill egde befogenhet. Han kunde hafva åstadkommit detta såsom hufvudman för ett parti, som inom församlingen hade öfvermakt [1]), eller ock genom personligt inflytande genomdrifvit beslut derom i församlingen. Möjligt är ock, att aposteln med uttrycket: »utdrifver dem ur församlingen» icke så mycket vill säga, hvad Diotrefes faktiskt gjorde, som det, hvarpå hela hans inre hätskhet och yttre uppförande mot dem, som i det i fråga varande fallet gjorde honom emot, syftade [2]). Hvad åter angår förmågan att i församlingen gifva kraft och verkan åt sina afsigter, så kan denna hafva berott på personliga och tillfälliga förhållanden. Intog Diotrefes ett rum i presbyteriet, så förklarar sig densamma ganska lätt, enär han der kunde hafva haft det största personliga inflytandet. Men äfven derförutan har han väl som enskild församlingsmedlem vid församlingens rådplägning kunnat hafva det största inflytande på de beslut, som af församlingen fattades. Ingalunda behöfver man sålunda antaga, att det endast var såsom innehafvare af ett öfver presbyteriet stående embete, som han förmådde genomdrifva sina afsigter.

Otvetydiga spår till förhandenvaro redan under den apostoliska tiden af ett öfver presbyterembetet upphöjdt episkopat finna vi således icke i det nya testamentet. Rothe [3]) anför några andra källor, ur hvilka han, likväl under medgifvande, att fullkomlig evidens ej erhålles, hemtar skäl för antagandet af ett sådant

---

[1]) Neander förmodar, att Diotrefes varit en partianförare, Gesch. der Pflanzung &c. s. 497.

[2]) Jfr Huthers och Melins anmärkningar till 3 Joh. v. 10.

[3]) Rothe, a. a. s. 354 ff.

under nämda tidsålder. Men ej heller dessa lemna säkra bevis derför. Allra minst kan man draga några slutsatser i nämda riktning af det sammanträffande mellan Petrus och Paulus, som skall hafva egt rum i Rom mot slutet af desse båda apostlars lif enligt en apokryfisk skrift: *Pauli praedicatio*, som omtalas i en bland Cypriani opera förekommande, ehuru sannolikt dock ej af honom författad, afhandling *de rebaptismate* [1]). Förutom det att den åberopade »Pauli praedicatio» sjelf ådagalägger sin otillförlitlighet, såsom författaren af »de rebaptismate» också anmärker, genom uppgiften, att Petrus och Paulus först i Rom skulle hafva lärt känna hvarandra (postremo in urbe invicem sibi esse cognitos), så gifver densamma ingen antydning om, hvad som förhandlades mellan apostlarna vid deras sammanträffande i Rom, ifall ett sådant egt rum. Vidare åberopar Rothe [2]) hvad Eusebius (hist. eccl. III: 11) enligt en äldre berättelse omtalar, nämligen att efter Jerusalems eröfring de då lefvande af apostlarne och de andre lärjungarne kommit tillsammans och valt Simeon, Kleofas' son, till Jakobs efterträdare i Jerusalem. Likasom Eusebius anser, att Jakob var biskop i Jerusalem, så är det klart, att den *διαδοχή* och den *τῆς αὐτόθι παροικίας θρόνος*, som Simeon efter Jakob intagit, enligt Eusebii mening är den biskopliga. Men dels måste det alltid vara tvifvelaktigt, hvilket värde som skall tilläggas den gamla berättelse (*λόγος κατέχει*), som Eusebius åberopar, äfven om densamma — såsom troligt är — förut blifvit anförd af Hegesippus, dels behöfver det faktum, som torde hafva legat till grund för samma berättelse, ej mera hafva varit ett åt Simeon verkligen tilldeladt episkopat, än, enligt hvad vi ofvan sökt visa, hans företrädare innehade ett sådant. Dock kan denna Simeons ställning såsom en fortsättning af Jakobs väl hafva varit en förmedling för det verkliga episkopatets utbildning hos de judekristne, ja, detta kan redan i Simeon hafva förverkligats, utan att derför apostlarne satt honom till biskop. Ytterligare hänvisas [3]) till ett fragment af Irenaeus [4]), hvilket omtalar af apostlarna gjorda anordningar, som intogo det andra rummet (*δεύτεραι τῶν ἀποστόλων διατάξεις*), enligt hvilka Herren skall hafva instiftat ett nytt offer. Men den slutsats, som bygges på åtskiljandet mellan *πρῶται* och *δεύτεραι διατάξεις τῶν ἀποστόλων*

---

[1]) Rothe, a. a. s. 354—356. [2]) A. a. s. 356—361.

[3]) Rothe, a. a. s. 361—374.

[4]) Utgifvet af Pfaff dels i en italiensk journal, dels särskildt under titeln: S. Irenaei fragmenta anecdota, Hagae Comit., 1715.

nämligen, att stiftandet af den egentliga enhetliga kyrkan såsom de förut befintliga enskilda församlingarnes enhet och af episkopatet såsom ett moment och en faktor i denna centralisering just är den epokgörande tilldragelse, som bildar skiljemuren mellan dessa *πρῶται* och *δεύτεραι διατάξεις*, denna slutsats hvilar på antaganden, af hvilka hvart och ett för sig är tvifvelaktigt. Det är redan tvifvelaktigt, om skilnaden mellan *πρῶται* och *δεύτεραι* här är en skilnad i afseende på tid och icke snarare en skilnad i anseende till större eller mindre vigt och betydelse, till högre eller ringare auktoritet och förbindande kraft, alltså en skilnad mellan apostolisk skrift och apostolisk tradition, hvarpå också uttrycket: *οἱ ταῖς δευτέραις τῶν ἀποστόλων διατάξεσι παρηκολουθηκότες ἴσασι* i det i fråga varande fragmentet tyder [1]). Derjemte saknas under förutsättning af en tidsskilnad helt och hållet antydning om, hvad som utgör gränspunkten mellan de förra och de senare apostoliska anordningarne, likasom det i afseende på dessa sist nämda ej antydes, att de handla om kyrkoförfattningen, utan tvärt om det exempel, som anföres, är af annat innehåll. Slutligen anför Rothe [2]) såsom stöd för episkopatets inrättande af apostlarne det redan förut i annat sammanhang (s. 33) berörda vigtiga stället hos Klemens af Rom (Ep. I ad Cor. 44: 1 f.): *καὶ οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν ἔγνωσαν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι ἔρις ἔσται ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς. Διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν πρόγνωσιν εἰληφότες τελείαν κατέστησαν τοὺς προειρημένους καὶ μεταξὺ ἐπινομὴν ἔδωκαν, ὅπως ἐὰν κοιμηθῶσιν διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν*. Denna utsago förklaras till förmån för episkopatets idé af Rothe på det sätt, att apostlarne först tillsatt de förut af Klemens omnämde (*ἀπαρχάς*, 42: 4) till episkoper och diakoner och derefter meddelat såsom ett testamente [3]) den förordningen, att, när de sjelfve (apostlarne) afsomnat, andre bepröfvade män skulle öfvertaga deras (apostlarnes) embete och vid inträffande ledigheter tillsätta episkoper och diakoner. Detta embete åter, hvars uppgift vore att besätta de öfrige embetena i församlingen, och som så-

---

[1]) Jfr Baur, über den Ursprung des Episkopats in der christlichen Kirche i Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1838, s. 51—53; Ritschl, die Entstehung der altkatholischen Kirche, s. 413.

[2]) Rothe, a. a. s. 374—392.

[3]) Huruvida *ἐπινομή* har denna betydelse af ett testamentariskt förfogande, torde vara i hög grad tvifvelaktigt. Snarare torde detta ord i likhet med *ἐπινομίς* betyda tillägg till en (förut gifven) lag. Jfr Baur, a. upps. s. 56.

lunda omedelbart från apostolatet öfvertagit denna uppgift och rätt, vore episkopatet i detta ords vanliga kyrkohistoriska betydelse. Men mot denna förklaring strider den omständigheten, att det uppenbarligen är episkopsembetet (*ἐπισκοπή*) i den nytestamentliga betydelsen af detta ord (1 Tim. 3: 1) eller presbyterembetet, för hvars fortvaro apostlarne hafva velat sörja, och icke för fortvaron af ett särskildt embete, som skulle tillsätta presbyterer. Den *λειτουργία,* hvilken städse skulle utöfvas i församlingen, är tydligen likbetydande med den *ἐπισκοπή,* som först omnämnes, och är sålunda icke apostlarnes, utan presbyterernas (episkopernas). Hvad som här är sagdt af Klemens, är alltså det, att apostlarne, förutseende, att det skulle uppstå strid angående föreståndareskapet i församlingen, en strid, som skulle leda till oordning och anarki, tillsatt episkoper och diakoner samt tillika förordnat, att efter de af apostlarne tillsatte andre bepröfvade män skulle såsom efterträdare öfvertaga (*διαδέξωνται*) deras embete, med andra ord, de sörjde för, att föreståndareskapet (*ἐπισκοπή*) blef ett stående embete i församlingen. Hvilken myndighet, som skulle tillsätta församlingsföreståndarne, lemnas obestämdt [1]). Då det strax efteråt talas om presbyterer, som blifvit tillsatte af andra ansedde män med hela församlingens samtycke, så synas desse senare icke hafva varit innehafvare af ett bestämdt embete, som egde att tillsätta presbyterer, utan personer, hvilka eljest åtnjöto församlingens synnerliga förtroende [2]). Är den nu framstälda tolkningen af det i fråga varande stället, såsom hon utan all gensägelse är den enklaste och naturligaste, också den riktiga, så innebär detsamma en instans mot episkopatets grundande af apostlarne. Ty de embeten, som apostlarne vilja se bibehållna i församlingen, äro enligt Klemens endast och allenast församlingsföreståndareembetet eller episkopsembetet (*ἐπι*-

---

[1]) Häri finner Rothe dörren vara öppen för ny strid. Men en sådan vore ej heller förebygd, om ett embete vore inrättadt för presbyterers tillsättande. Stridsämnet vore derigenom blott flyttadt till detta senare embete.

[2]) Om *ἐλλόγιμοι ἄνδρες* möjligen kunna synas vara liktydige med de förut omnämde *δεδοκιμασμένοι ἄνδρες,* och detta sålunda talade för Rothes tolkning, så vittnar å andra sidan ordet *λειτουργία* för identiteten af *λειτουργία αὐτῶν* 44: 2 och den *λειτουργία,* från hvilken Klemens anser det otillbörligt att aflägsna dem, som väl förvaltat sin tjenst, 44: 3 och talar således mot Rothes tolkning.

σκοπή) i den betydelse detta har i det nya testamentets skrifter samt diakonatet [1]).

Det bör måhända likväl icke förnekas, att aposteln Johannes under sin verksamhet i Mindre Asien i apostlatidens sista skifte, särskildt med hänsyn till irrläran, som i oroväckande grad började utbreda sig i församlingarne, kunnat anförtro åt enskilda presbyterer af framstående insigt och kraft en öfveruppsigt öfver enskilda församlingar för att derigenom lättare bibehålla lärans renhet och förebygga söndring. De gamla uppgifterna om åtskilliga mindreasiatiske biskopars tillsättning genom Johannes skulle häri hafva sin förklaring [2]). Men hvad Johannes sålunda, föranledd af tidens särskilda behof, möjligen har gjort i detta afseende, är dock icke att betrakta såsom en afsigtlig grundläggning af ett episkopat, som för framtiden skulle i kyrkan fortfara [3]), om också ett fortfarande sådant sedermera faktiskt derur utvecklade sig.

Äfven de *sannolikheter*, som förefinnas i afseende på episkopatets framträdande redan under den apostoliska tiden, sträcka sig sålunda icke längre än dertill, att ett personelt och temporärt episkopat kunnat vara under det sista skiftet af samma tid somligstädes upprättadt, och att detta kunnat liksom Jakobs och efter honom Simeons ställning i Jerusalem bilda en utgångspunkt för episkopatet såsom ett forfarande embete.

8. *Det i kristenheten fortfarande prestembetets sammanhang med den apostoliska tidens embeten.*

Den föregående framställningen har redogjort för de i det nya testamentet omnämda embetena på den kristna församlingens område och äfven för deras första historiska framträdande, der detta varit tydligt skönjbart. Det har genom denna redogörelse visat sig, att somliga af dessa embeten hänföra sig till grund-

---

[1]) Jfr Baur, a. upps. s. 53 ff.; Ritschl, a. a. s. 413 ff.; Gundert, der erste Brief des Clemens Rom. i Zeitschr. für die lutherische Theologie, 1854, s. 53 ff.

[2]) De apostoliska konstitutionerna (VII: 46) uppräkna flere mindreasiatiska biskopar såsom af Johannes tillsatte, och Hieronymus (catal. script. 17, se Bingham, Origines eccl. vol. I, s. 65) omtalar, att Polykarpus blifvit af samme apostel ordinerad till biskop i Smyrna.

[3]) Se Neander, Kirchengeschichte, (Perthes' ed.) 1 Theil, s. 242 f. och Myrbergs förord till den svenska öfversättning af Thiersch, die Kirche im apostolischen Zeitalter, som för närvarande af A. Strandell utgifves.

läggandet och det första ordnandet och stadfästandet af en kristen församling på sådana orter, hvarest Kristi evangelium ej varit förut förkunnadt och med tro mottaget. Sådana embeten äro *apostlarnes* och *evangelisternes* samt på grund af den nära sammanhörigheten med apostolatet äfven *de apostoliske delegerades* embete. Vidare hafva vi sett, att det gafs inom de redan grundlagda församlingarne ett embete närmast afsedt för förvaltningen af församlingens sammanskott till enkors underhåll, men utan tvifvel omfattande den å församlingens vägnar skeende vården af fattige och i lekamlig måtto hjelpbehöfvande i allmänhet, nämligen *diakonatet*. Derjemte hafva vi funnit, att för de grundlagda församlingarnes andliga och äfven i viss mån yttre ledning inrättats ett embete, hvars innehafvare benämnas än *presbyterer*, än *episkoper*, än *föreståndare* (*ἡγούμενοι, προϊστάμενοι*), än *herdar*. Detta är det enda bland de i den apostoliska tiden uppkomna embetena, hvilket på en gång afser de centrala angelägenterna och verksamhetsyttringarne i en kristen gemenskap och tillika hänför sig till en redan grundad och ordnad församling. Äfven hafva vi funnit, att apostlarne drogo försorg derom, att presbyterer städse tillsattes i de grundlagda församlingarne (Apg. 14: 23; Tit. 1: 5; 1 Tim. 3: 1 ff.), ja att de ock, enligt hvad Klemens af Rom berättar, gifvit särskildt förordnande om detta embetes fortfarande (Ep. I ad Cor. 44: 1 f.). Det är ock från detta embete, som det nuvarande prestembetet inom de kristna kyrkosamfunden historiskt härstammar.

För ådagaläggande häraf, måste vi först söka visa, att *episkopatet* och den på detta bygda utvecklingen af hierarkien ursprungligen utgått från den apostoliska tidens episkops- eller presbyterembete. Att så varit förhållandet, kan på indirekt väg inses deraf, att presbyterembetets innehafvare under den apostoliska tiden, ehuru embetet var ett, likväl benämdes än *πρεσβύτεροι* än *ἐπίσκοποι*, samt deraf, att det skulle hafva varit onaturligt, om den senare benämningen inom kort skulle hafva blifvit använd för att beteckna innehafvare af ett embete, som både varit af annan art än det ursprungliga episkops- eller presbyterembetet och i afseende på sitt ursprung ej ens stått i verkligt historiskt samband med det embete, hvars namn det öfvertagit. På den nämda exegetiska grundvalen och utan tvifvel med verklig kännedom om det historiska förloppet uttalar kyrkofadren Hieronymus episkopatets historiska härstamning från presbyterembetet. Han förklarar densamma på det sätt, att det varit till

upphäfvande och förebyggande af söndringar, som församlingsvården blifvit uppdragen åt en enda person, samt uttalar den önskan, att biskoparne måtte erinra sig, att deras företräde framför presbytererne berodde på gammal häfd och icke på någon anordning af Herren sjelf, och att det vore deras pligt att icke annorlunda än i samråd med presbytererne utöfva församlingsstyrelsen [1]).

Den orsak till episkopatets afskiljande från presbyterembetet, hvilken Hieronymus angifver, kan man utan tvifvel uttrycka från en mera omfattande synpunkt så, att det öfver hufvud var behofvet af ordförandeskap och enhetlig ledning inom presbyterkollegiet, som gjorde det nödvändigt, att en bland presbytererna ledde förhandlingarne och fungerade såsom ordförande samt i denna egenskap äfven företrädesvis öfvade uppsigten öfver församlingen, och sålunda företrädesvis gjorde skäl för benämningen **ἐπίσκοπος**, hvilken ock blef honom i första rummet tillerkänd. Denna uppgift kan till en början hafva utförts skiftevis af presbytererne och sedermera blifvit en endas ständiga embete. Härom finnas dock inga underrättelser. Såsom presbyterkollegiets ordförande gälde biskopen till en början bland presbytererna endast såsom primus inter pares [2]). Snart öfvergick detta företräde till en verklig suprematie. Att så skett i församlingen i Antiokia och några andra församlingar redan i början af det andra århundradet, derom vittna Ignatii bref, äfven de, hvilkas äkthet är säkrast, nämligen brefven till församlingarne i Efesus och Rom samt brefvet till Polykarpus [3]). I brefvet till Efesus omtalas Onesimus

---

[1]) Haec propterea, ut ostenderemus, apud veteres eosdem fuisse presbyteros quos et episcopos; paulatim vero, ut dissentionum plantaria evellerentur ad unum omnem sollicitudinem esse delatam. Sicut ergo presbyteri sciunt se ex ecclesiae consuetudine ei, qui sibi praepositus fuerit, esse subjectos, ita episcopi noverint, se magis consuetudine quam dispositionis dominicae veritate presbyteris esse majores et in commune debere ecclesiam regere. Hieron. comm. in ep ad Tit. (1: 7). Se Rothe, a. a. s. 210. Ritschl, a. a. s. 422.

[2]) »Hic enim episcopus est, qui inter presbyteros primus est», Hilarius, comm. in ep. I ad Tim. (3: 10), i Ambrosii opera, tom. III, s. 272. Denna utsago, om också icke, såsom hon vill vara, tillämplig redan på den apostoliska, torde dock vara ett sant uttryck för den närmaste efterapostoliska tidens förhållanden i det afseende, som är i fråga. Ett liknande yttrande finnes äfven i Quaestiones Vet. et Nov. Testam. qu. 101 (bland Augustini opera, ehuru ej af Augustinus författade). Se Rothe, a. a. s. 212 f.

[3]) Se Ritschl, die Entstehung der altkath. Kirche, s. 403 f. och de undersökningar, till hvilka han hänvisar.

såsom den dervarande församlingens biskop (1: 3); det skiljes tydligen mellan biskopen och presbyteriet (2: 2; 4: 1), och församlingen förmanas till lydnad för och samstämmighet med biskopen (4: 1; 6: 1); ty likasom husfolket är skyldigt att hörsamma husbondens sändebud såsom husbonden sjelf, så skulle ock församlingen hörsamma biskopen såsom Herren sjelf (6: 1); presbyteriet berömmes för en sådan samstämmighet med biskopen, som strängarnes med citran (4: 1); äfven framställes biskopens, likasom hela församlingens, bön såsom sjelfklart mera betydande än den enskildes (5: 2). I brefvet till romarne framställer Ignatius sig sjelf såsom biskop af Syrien (2: 2), och i brefvet till Polykarpus förmanar han församlingsmedlemmarne att hålla sig till biskopen, på det att Gud må sluta sig till dem, samt uttalar sin innerliga kärlek till dem, som underordna sig biskopen, presbytererna och diakonerna (6: 1). Såväl häraf som af de uppmaningar, hvilka Ignatius ställer till Polykarpus sjelf, framgår, att äfven Polykarpus i Smyrna intog en liknande ställning som Ignatius i Antiokia. Se 1: 2; 4: 1 (*μηδὲν ἄνευ γνώμης σου γινέσθω, μηδὲ σὺ ἄνευ θεοῦ τι πρᾶσσε*); 5: 2. Så synes ock Polykarpus' eget bref till Filipperna, oaktadt det — såsom ofvan (s. 30) skett — kan anföras såsom bevis, att något episkopat ej var bragt till stånd i Filippi, likväl vittna derom, att ett sådant var för handen i Smyrna, i det Polykarpus i brefvets öfverskrift skiljer sig sjelf från presbytererna (*Πολύκαρπος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι*) [1]). Hvad som sålunda kommit till stånd i några församlingar, har sedermera inom kortare eller längre tid genomförts allmänt inom den kristna kyrkan [2]).

Att, såsom nu är nämdt, episkopatet historiskt framgått ur den apostoliska tidens episkops- eller presbyterembete, vinner ytterligare stöd dels af de vexlande benämningar för biskoparne, som förekomma särskildt hos Irenaeus [3]), dels af den väsentliga

[1]) Det torde dock ej kunna nekas, att Polykarpus kunnat uttrycka sig på detta sätt, äfven om han velat beteckna sig sjelf såsom presbyter, ehuru man kan förmoda, att han i detta fall nyttjat ordet *συμπρεσβύτεροι*.

Äfven hos Hermas, hvilken — såsom likaledes förut (s. 30) är nämdt — betygar identiteten af *ἐπίσκοποι* och *πρεσβύτεροι*, skönjes spår deraf, att ett öfver presbytererne upphöjdt episkopat i hans tid höll på att under kamp utbilda sig i den romerska församlingen (Vis. 3: 9; Sim. 8: 7, Mand 11); jfr Ritschl, a. a. s. 403.

[2]) Gieseler, Kirchengeschichte § 33, 3:te Aufl. s. 118 ff.; Neander, Kirchengeschichte, 1 Theil, s. 240 ff.; Ritschl, a. a. s. 403 ff.

[3]) Äfven Tertullianus sammanfattar biskoparne och presbytererne under en benämning, nämligen seniores, Apol., c. 39. Se Neander, a. a. s. 243.

likhet i de båda embetenas karakter, som framträder hos kyrkliga skriftställare ännu i tredje och fjerde århundradena [1]). Irenaeus kallar nämligen å ena sida biskoparne stundom för presbyterer och deras embete för presbyterium [2]), å andra sidan kallar han presbyterernes embete »episcopatus» [3]). I afseende på de i fråga varande embetenas karakter åter möter oss hos Klemens af Alexandria ett yttrande, i hvilket han uppenbarligen räknar biskops- och presbyterembetet under en och samma kategori i motsats till diakonatet. Han säger, Strom. VII: 1: 3: *κατὰ τὴν ἐκκλησίαν τὴν μεν βελτιωτικὴν οἱ πρεσβύτεροι σώζουσιν εἰκόνα, τὴν δὲ ὑπηρετικὴν οἱ διάκονοι.* Då Klemens här skiljer mellan en förbättrande (*βελτιωτική*) och en tjenande (*ὑπηρετική*) pregel hos de kyrkliga embetena, så är det klart, att han måste anse biskopsembetet bära den förra. Han måste sålunda hafva ansett biskops- och presbyterembetet såsom till karakteren väsentligen likartade. Men eger för Klemens' medvetande en sådan väsentlig likhet mellan de båda embetena rum, så kan man svårligen tänka sig, att samme författare skulle hafva haft det åskådningssättet, att biskopsembetet från början varit af annan art än presbyterembetet [4]).

---

[1]) Jfr Ritschl, a. a. s. 419 ff.

[2]) Adv. haer. III: 2: 2, jfr 3: 1 f; epist. ad Victorem, fragm. i Eusebius, hist. eccl. V: 27: 14, Laemmers ed. s. 409; adv. haer. III: 3 f; jfr ep. ad Flor. fragm. i Euseb. hist. eccl. V: 23: 4, s. 398; adv. haer. IV: 26: 4.

[3]) Adv. haer. IV: 26: 2. Härmed är ingalunda påstådt, att Irenaeus anser presbyterernas och biskoparnes embete för ett och detsamma, utan blott att i den vexlande benämningen en reminiscens af den ursprungliga identiteten förspörjes, hvilken reminiscens kan tjena såsom ett vittnesbörd derför, att episkopatet utvecklat sig ur det ursprungliga episkops- eller presbyterembetet. Att Irenaeus är klart medveten om åtskilnaden mellan de båda embetena, visar adv. haer. III: 14: 2. Om Rothes bestridande af den nämda vexlingen af benämningarne presbyter och episcopus för innehafvare af samma embete, s. Rothe, a. a. s. 417 ff. och deremot Ritschl, a. a. s. 420 f. En annan invändning mot bevisningskraften af det anförda kunde hemtas från det förhållandet, att i det nya testamentet apostlar någongång nämna sig sjelfve för presbyterer (se ofvan, s. 31), under det att dock apostolatet varit från början upphöjdt öfver presbyterembetet. Men en skilnad är mellan det, att i det nya testamentet en apostel vid något tillfälle af en särskild personlig bevekelsegrund sjelf kallar sig presbyter eller medpresbyter (se ofvan, s. 31), och det, att det på de anförda ställena hos Irenaeus talas om biskopar i allmänhet under detta namn.

[4]) Fullt bevisande kan dock denna omständighet i och för sig ej anses vara, enär man ju kan tänka sig, att från början åtskilda embeten kunna hafva en väsentlig likhet i afseende på deras hufvuduppgift.

Till de nu anförda stöden för episkopatets utveckling ur presbyterembetet kunna äfven läggas tvänne yttranden af Krysostomus. I afseende på de i fråga varande embetsinnehafvarnes benämning säger denne kyrkofader, att presbytererne fordom kallades Kristi *ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι* och biskoparne *πρεσβύτεροι*, samt att derför ännu på hans tid åtskillige biskopar skrifva till sina presbyterer såsom medpresbyterer (och till diakonerne såsom meddiakoner) [1]. I afseende på de båda embetenas karakter åter yttrar densamme, att det icke är stor skilnad mellan presbytererne och biskoparne, utan att äfven presbytererne äro ombetrodde lärandet och föreståndareskapet i församlingen, samt att det endast är ordinationens handling (*χειροτονία*), som utgör biskoparnes företräde [2]. De båda anförda yttrandena af Krysostomus låta sig bäst förklara under den förutsättning, att episkopatet framgått ur presbyterembetet. Ett ytterligare vittnesbörd härför tillkommer i den omständigheten, att det företräde, som Krysostomus här angifver såsom det väsentliga kännetecknet på episkopatet till skilnad från presbyterembetet, ännu i det fjerde århundradet icke undantagslöst tillerkändes biskoparne. Det ancyranska konciliet år 314 tillåter nämligen i sin 13 kanon stadspresbytererne att förrätta ordinationen, ehuru visserligen icke utan uttryckligt skriftligt medgifvande af biskopen. Denna tillåtelse kommer nu icke såsom något nytt utan tvärt om såsom en inskränkning i en — såsom det synes — förut innehafd större rättighet i detta afseende. Den åberopade kanon lyder nämligen så: *χωρεπισκόποις μὴ ἐξεῖναι πρεσβυτέρους ἢ διακόνους χειροτονεῖν, ἀλλὰ μηδὲ πρεσβυτέροις πόλεως χωρὶς τοῦ ἐπιτραπῆναι ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου μετὰ γραμμάτων ἐν ἑκάστῃ παροικίᾳ.* Väl betonas i denna kanon mycket starkt, att det blott är med biskopens tillåtelse, som presbytererne kunna förrätta en ordinationshandling. Men detta gälde i sjelfva verket, sedan episkopatet blifvit utbildadt, alla vigtigare handlingar, såsom tydligt är af Tertullians yttrande beträffande dophandlingens förrättande: »dandi quidem baptismi habet jus summus sacerdos, qui est episcopus, dehinc presbyteri et diaconi, *non tamen sine episcopi auctoritate*» (de bapt. 17). Till väsendet är sålunda ordinationens handling icke mera främmande för presbyterns kall än döpandet enligt en åskådning, som ännu i den

---

[1]) Chrysost. hom. I in ep. ad Phil.; se Gundert, a. uppsats, s. 58.

[2]) Chrys. hom. XI in ep. ad Tim. 3: 8: »*οὐ πολὺ μέσον αὐτῶν* (*τῶν πρεσβυτέρων*) *καὶ τῶν ἐπισκόπων καὶ γὰρ καὶ αὐτοὶ διδασκαλίαν εἰσὶν ἀναδεδεγμένοι τῆς ἐκκλησίας κ. τ. λ.*» Jfr Ritschl, a. a. s. 421 f.

ofvan sagda tiden icke alldeles försvunnit, och sålunda är ännu i samma tid den specifika åtskilnaden mellan biskops- och presbyterembetet ej fullt fixerad [1]). Ett ytterligare stöd för mera nämda förhållande är slutligen den omständigheten, att man i det tredje århundradets skismer, ehuru de väl gälde en annan angelägenhet, likväl utan allt tvifvel med rätta spårar en kamp mellan den presbyteriala och episkopala färfattningsprincipen [2]), en strid, som lättare låter förklara sig, om episkopatet icke varit till från början, utan höjt sig på presbyterembetets bekostnad.

Ett undantag i afseende på sin historiska härstammning liksom äfven till sin egentliga karakter bildar det judekristna episkopatet. Det leder sitt upphof från den ställning, hvilken Jakob, Herrens broder, och efter honom Simeon intog (se ofvan, s. 53 ff. och s. 63). Det är, enligt de judekristnes mening, så vidt de pseudoklementinska skrifternas utsagor om Jakob uttala denna, ett episkopat för hela kyrkan; Jakob kallas herre och biskop öfver den heliga församlingen, episcoporum princeps eller archiepiscopus [3]). Biskoparne i Jerusalem skulle i följd häraf enligt de judekristnes mening vara Herrens egne efterföljare såsom interimistiske styresmän för messiasriket intill Kristi återkomst, under det att biskoparne i de hedningkristna församlingarne deremot betraktades såsom apostlarnes efterföljare. Emellertid står det judekristna episkopatet ensamt i sitt slag och är ingalunda roten till det hedningkristna. Sjelft upphörde detsamma, då Hadrianus efter dämpandet af Barkokbas uppror fullbordade uppbyggandet af Aelia Capitolina på den plats, der Jerusalem stått, och vid dödsstraff förbjöd judar att beträda denna stad [4]). En efter det judekristna mönstret bildad författning bestod en längre tid i Alexandria, men vek i början af det fjerde århundradet för de hedningkristna principerna [5]).

Sedan episkopatet blifvit bestämdt afskildt från presbyterembetet, bildade detsamma å sin sida en utgångspunkt för ännu högre kyrkliga embeten, eller rättare sagdt, det fördelade sig sjelft

---

[1]) Jfr Ritschl, a. a. s. 422 ff.

[2]) Jfr Neander, Kirchengeschichte, 1 Th. s. 244 f. 287, 309.

[3]) Ep. Petri ad Jac. (öfverskriften); Rec. 1: 23, 68, 73. Ep. Clem. ad Jac. (öfverskriften); Hom. 11: 35. Se Ritschl, a. a. s. 415 ff., 450.

[4]) Jfr Ritschl, a. a. s. 417, 419, 258 f.; Raumer, Palästina, 4:te Aufl. s. 399 f.

[5]) Se härom Ritschl, a. a. s. 427—436; Thiersch, die Kirche im apostolischen Zeitalter, s. 327—331.

i flere grader. Detta sammanhängde särskildt med sträfvandet efter kyrklig koncentration. Biskopsembetet hade med undantag af det ofvan nämda judekristna och det dermed beslägtade alexandrinska till en början i följd af dess ursprung varit ett embete för de enskilda församlingarne. Men snart betraktas detsamma såsom ett organ för den kyrkliga enheten [1]. Detta blef det i synnerhet derigenom, att biskoparne ansågos såsom apostlarnes efterföljare och såsom innehafvare af den äkta apostoliska traditionen [2]. I öfverensstämmelse med den antydda uppfattningen af deras embetes uppgift började redan i det andra århundradet biskoparne inom de särskilda provinserna årligen sammanträda till rådplägning. Detta framkallade behofvet af ett presidium för biskoparne inom hvarje särskild provins. Derur utvecklade sig åter likasom af biskoparnes presidium i presbyterkollegierna en verklig superioritet. Så uppstod metropolitanförfattningen, hvilken i Orienten redan i början af det fjerde århundradet hunnit till full utbildning, men i Vesterlandet först under medeltiden allmännare infördes. Om ock biskoparne i allmänhet gälde såsom apostlarnes efterföljare, så var dock naturligt, att föreställningen derom skulle lifligast fästa sig vid biskoparne i de s. k. sedes apostolicae, hvilka derigenom fingo ett större anseende än de öfrige. Ur detta förhållande i samband med sträfvandet efter allt större centralisation utvecklade sig i fjerde och femte århundradena patriarkalförfattningen. Denna senare blef dock endast i Orienten genomförd. I Vesterlandet utbildade sig i dess ställe det romerska primatet, grundadt på den romerske biskopens förmenta egenskap af att vara aposteln Petri efterträdare och dennes förmenta öfverhöghet öfver de andre apostlarne. Redan i det femte århundradet tog Roms biskop mått och steg för att genomdrifva de ännu tidigare utttalade anspråken på suprematien öfver hela kyrkan, och dessa anspråk erhöllo redan då från statsmaktens sida erkännande. Desamma sträckte sig äfven till Österlandets kyrka, men kunde der endast mera tillfälligt göra sig gällande [3].

Sedan en bestämd åtskilnad mellan *ἐπίσκοποι* och *πρεσβύ-*

---

[1]) Jfr Rothe, die Anfänge der kristlischen Kirche, s. 485 ff.; Ritschl, a. a. s. 436 ff. Bingham, Origines ecclesiasticae. tom. I, s. 111 ff.

[2]) Jfr adv. haer. III, 3: 1; Tertull. de praescr. haer. 32. Se Ritschl. a. a. s. 442, 444.

[3]) I afseende på de nu omtalta på episkopatets grund uppvuxna högre presterliga embetena se Cornelius, handbok i kyrkohistorien, s. 15, 50—52.

τεροι kommit till stånd, och de förre höjt sig öfver de senare, har likväl de senares embete alltjemt fortfarit. Presbytererne bildade ännu i det fjerde århundradet eller ännu senare ett kollegium vid biskopens sida. Krysostomus och Synesius tala om ett *συνέδριον τῶν πρεσβυτέρων* [1]), och Hieronymus säger, att kyrkan i coetus presbyterorum eger en senat [2]). Ett koncilium i Kartago omkr. 398 stadgar, »ut episcopus sine consilio clericorum suorum clericos non ordinet» (can. 22), och »ut episcopus nullius causam audiat absque præsentia clericorum suorum; alioquin irrita erit sententia episcopi, nisi clericorum praesentia confirmetur» (can. 23). Ordet clerici omfattar visserligen äfven andra än presbytererne, men desse intaga bland clerici den närmaste platsen efter biskoparne, om ock diakonerne icke sällan kunde ega större inflytande. Ett sådant stadgande som det nämda synes emellertid innebära, att presbyterernas deltagande i biskoparnes styrelse af församlingarne icke längre var en sjelfklar sak. Också förekommer yrkandet på presbyterernas inflytande vid den episkopala kyrkostyrelsen redan vid samma tid och ännu mer senare från oppositionela kretsar [3]), hvilket naturligtvis vittnar om en förminskning af detsamma inom kyrkan i allmänhet. Men i samma mån som presbyterernas inflytande förminskades, och desamme blefvo beroende af biskoparne, blef det af mindre vigt, att de bildade ett kollegium. Väl omgafs biskopen fotfarande af ett flertal presbyterer, hvilket var nödvändigt i synnerhet i de större städerna, dels för den stora folkmängd skull, hvilken var i behof af andlig vård, dels emedan ofta flere kyrkor i dessa hade blifvit uppbygda. Vid dessa kyrkor tjenstgjorde i detta fall de vid moderkyrkan anstälde presbytererne. Enstaka exempel från det fjerde århundradet på ett annat förhållande finnes dock. Epifanius berättar nämligen, att i Alexandria alla de kyrkor, som tillhörde den dervarande biskopens område, hade hvar sin presbyter [4]). Detta var dock sedan det vanliga i församlingarne på landsbygderna [5]). I dessa hade till en början funnits s. k. landtbiskopar (*χωρεπίσκοποι*), eller ock hade de erhållit andlig vård genom presbyterer från den stadsförsamling, med hvilken de voro

[1]) Chrys. *περὶ ἱεροσύνης*, III: 15; Synes. ep. 67, ad Theoph.

[2]) Hieron. in Jes. 3. Se Bingham, Origines eccl., vol. I, p. 273 ff.

[3]) Se Niedner, Lehrbuch der christl. Kirchengeschichte, Berlin 1866, s. 201.

[4]) *Ὅσαι ἐκκλησίαι τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας 'εν Ἀλεξανδρείᾳ ὑπὸ ἕνα ἀρχιεπίσκοπον οὖσαι καὶ κατ' ἰδίαν ταύταις ἐπιτεταγμένοι εἰσὶ πρεσβύτεροι.* Epiphanius Haer. 69, Arian. c. 1. Se Bingham, anf. verk, vol. III, s. 598. [5]) Bingham, a. st.

närmast förbundna, på det sätt, att biskopen derstädes för längre elller kortare tid tillsände dem sådane [1]). Men det fjerde århundradets koncilier sökte förminska landtbiskoparnes antal, ja alldeles afskaffa deras embete [2]). Församlingarne på landsbygden erhöllo i stället sina egne presbyterer, hvilka hvar och en inom en mindre krets (*παροικία,* parochia) under uppsigt af den biskop, under hvilken församlingarne voro underordnade, förrättade gudstjensten och utöfvade den andliga vården och ledningen [3]). Sedan biskoparnes områden eller dioeceser (*διοικήσεις*) sålunda blifvit delade i en mångfald enskilda församlingar eller parokier (*παροικίαι*), uppstod den särskilda form af presbyterembetet, som består deri, att en s. k. presbyter parochialis i andligt afseende förestår hvarje paroki eller hvad som hos oss kallas gäll eller pastorat. Detta slags presbyterembete eger fortfarande bestånd i den grekiskt och romerskt katolska kyrkan. Detsamma bibehölls äfven af protestanterna. Både lutheraner och reformerte hafva pastorer. Äfven de flesta sekter eller åtminstone de mera betydande bland dessa hafva bibehållit presbyterembetet, antingen i nära anslutning till de kyrkosamfund, från hvilka de utgått, eller med försök att trognare efterbilda den apostoliska tidens embetsförhållanden.

I den lutherska kyrkan har icke sällan ordet *diakon* användts såsom beteckning för innehafvare af rent presterlig tjenst [4]). Detta eger ännu rum somligstädes, t. ex. i Würtemberg [5]). Diakonerne i den lutherska kyrkan äro nämligen pastorernas medhjelpare och hafva rätt till utöfvande af alla handlingar, som enligt luthersk uppfattning äro utmärkande för prestembetet. Det synes sålunda, som om det nuvarande prestembetet delvis och i visst afseende historiskt måste hafva härstammat från apostlatidens diakonat och icke endast från samma tids episkops- eller presbyterembete. Att detta är förhållandet, hvad namnet på det berörda embetet angår, är oförnekligt. Dock har detta namn kommit att blifva benämning på en grad inom prestembetet en-

[1]) Cornelius, a. a. s. 14 f.

[2]) Cornelius, a. a. s. 49; Richter, Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, 6:te Aufl. s. 57.

[3]) Bingham, a. verk, vol. III, s. 601.

[4]) Se Richter, a. a. s. 420; Herzog und Plitt, Realencyklopädie, Art. »Diakon», (Mejer).

[5]) Süskind und Werner, evangelische Kirchengesetze in Würtemberg, B. I, s. 565 ff.

dast genom *öfverflyttning* från dess ursprungliga område. Denna öfverflyttning har haft sin historiska anledning deri, att diakonerne i den lutherska kyrkan intaga en ställning till pastorerna, hvilken i någon mån liknar den ställning, som diakonerne i den katolska kyrkan intaga till biskoparne. I synnerhet kunde härvid det förhållandet inverka på valet af benämningen diakoner för biträdande prester, att diakonerne i den katolska kyrkan hafva tillåtelse att, då biskopen och presbytern äro frånvarande, predika [1]), äfvensom att de ofta förrätta dophandlingen. Äfven är en sådan öfverflyttning af det i fråga varande namnet lätt förklarlig af det skäl, att diakonerne i den katolska kyrkan af gammalt räknas till ordines majorum bland clerici [2]), och lutheranerne lätt kunde förbise den väsentliga skilnaden mellan de egentlige presternas och diakonernas embeten, emedan den åtskilnad, hvarpå katolikerne härvid lägga den största och egentliga vigten, och som består deri, att presbytererne ega förmåga att åstadkomma transsubstantiationen i nattvarden, men diakonerne icke, enligt luthersk åskådning är betydelselös, ja rent af hvilar på en helt och hållet falsk lärosats. Att icke det med benämningen diakon (arkidiakon, subdiakon) i den lutherska kyrkan åsyftade embetet realiter härstammar från det katolska diakonsembetet och sålunda icke heller från det äldsta diakonatet, som varit upphof till det senare, är tydligt deraf, att de efter luthersk uppfattning presterliga förrättningar, som tillkomma diakonerna i den katolska kyrkan, antingen tillkomma dem mera undantagsvis [3]) eller också tillkomma dem på samma grund, som de också undantagsvis kunna af lekmän förrättas, samt att för öfrigt hela karakteren af deras embete är olik prestembetets karakter [4]). Ej heller i den gamla kyrkan räknades diakonerne till de egentlige presterne, ehuru de väl deltogo i åtskilliga presterliga förrättningar [5]).

---

[1]) Catech. rom. II, c. 7, qu. 20. »Diaconum oportet ministrare ad altare, baptizare, et praedicare». Pontificale rom. Se Mejer a. art. i Herzogs Reolenc.

[2]) Cat. rom. II, c. 7, qu. 11 f.

[3]) Då en diakon predikar, utmärker sjelfva platsen, från hvilken han talar, att predikandet ej tillhör hans egentliga embete, Cat. rom, II, c. 7, qu. 20.

[4]) Jfr beskrifningen dersammastädes.

[5]) Se Bingham, Origines, vol. I, s. 299 ff. Endast undantagsvis nämnas de af Optatus för sacerdotes; dersammastädes, s. 285 f. I den grekiskt katolska kyrkan är diakonernes ställning och verksamhet väsentligen densamma som i den romerskt katolska. Den reformerta kyrkan har i allmänhet sökt upprätta

Ett annat embete, som kan synas såväl böra räknas inom prestembetet som ock härledas från ett annat af apostlatidens embeten än presbyteratet, är *missionärernas*. Detta motsvarar tydligen närmast evangelisternas embete i nyss nämda tid. Men dels hafva många missionärer, i likhet med hvad som var fallet med åtminstone åtskillige af apostlatidehvarfvets evangelister (se ofvan s. 17), icke af kyrkan erhållit ett egentligt embete. Dels är, om så skett, och om de tillika erhållit presterlig ordination, hänsyn tagen till det kall, som de bland nyomvända hoppas skola få utföra, nämligen en verklig församlingsvård. Och från denna synpunkt sedt, den synpunkt, som vid prestvigningen träder i förgrunden, är också deras embete realiter öfverensstämmande med det apostoliska presbyterembetet. Äro de åter af kyrkan utsände såsom missionärer utan presterlig ordination, så äro de icke prester i egentlig kyrklig mening.

Vi hafva sökt uppvisa det *yttre* historiska sammanhanget mellan den apostoliska tidens presbyterembete och det inom kristenheten ännu bestående prestembetet. Men det finnes äfven ett *inre* historiskt samband mellan det ena och det andra. Detta förefinnes icke blott så till vida, att det kristna prestembetets begrepp, så långt detta uppfattas lika af alla kristna kyrkosamfund, öfverensstämmer med det apostoliska presbyterembetets begrepp. Presbyterembetet var nämligen — såsom ofvan (s. 67) är nämdt — det embete, hvilket i en redan grundad och organiserad kristen församling hade sig anförtrodd vården af de angelägenheter, och ledningen af de verksamhetsyttringar, hvilka för de kristne måste gälla såsom de centrala. Detsamma är ock förhållandet med det ännu bestående kristna prestembetet, såväl med det katolska *ἱερατεία* och sacerdotium som med det protestantiska ministerium verbi. Både det förra och det senare, om de nämligen betraktas till sin idé, förvalta de högsta andliga gåfvor, som äro gifna åt Kristi kyrka, och leda församlingens gemensamma tillbedjan och åkallan samt vårda och fostra det kristliga lifvet inom församlingen i det hela och hos hennes enskilda medlemmar.

---

diakonatet i dess ursprungliga betydelse, t. ex. Conf. Belg. art. 30, Gallic. art. 29, Bohem. art. 19 jemte flere reformerta kyrkoordningar. Efter Calvins lära om författningen höra diakonerne väl till presbyteriet enligt den reformerta uppfattningen af detta; men deras embete skiljes såsom ett ministerium caritatis bestämdt från ministerium verbi och ministerium disciplinae. Jfr Mejer a. art. i Herzogs Realenc. och Oehler, Lehrbuch der Symbolik, s. 327 f.

Men ett inre historiskt samband finnes mellan det ursprungliga presbyterembetet och det inom kristenheten fortfarande prestembetet äfven så till vida, att de *förändringar i anseende till uppfattningen af dess väsen*, hvilka det senare genomgått, utgöra en historisk utveckling med det ursprungliga presbyterembetet till utgångspunkt. Detta eger rum på samma sätt, som de förändringar, hvilka i samma afseende vederfarits kyrkan sjelf och hennes lära, hafva den apostoliska församlingen och den apostoliska läran till sin första historiska utgångspunkt, om också understundom förändringarne blifvit så stora, att det resultat, som genom utvecklingen åstadkommits, till innehållet föga påminner om begynnelsen. De förändringar, som det kristna prestembetet i anseende till uppfattningen af dess väsen genomgått, röra hufvudsakligen den *religiösa karakter*, som tillkommer presterna såsom sådane i jemförelse med de icke presterlige församlingsmedlemmarne, äfvensom karakteren af den *gradation*, som uppstått inom prestembetet sjelft, samt prestembetets *styrelsemakt inom kyrkan* och detsammas ställning till och inom *det borgerliga samhället.*

Enligt det nya testamentet kan man säga, att de personer, hvilka fått på sin lott att förkunna evangelium och öfva en andlig herdevård inom Kristi församling, hafva på sitt verksamhetsfält en uppgift i förhållande till sina medmenniskor, hvilken på visst sätt motsvarar profeternas och presternas uppgift i det gamla testamentet. De äro sändebud för Kristi skull och att anse såsom sådane, genom hvilka Gud sjelf förmanar (2 Kor. 5: 20). Deri ligger en motsvarighet mot de gammaltestamentlige profeternas uppgift. De äro förvaltare af Guds hemligheter (*οἰκονόμοι μυστηρίων Θεοῦ,* 1 Kor. 4: 1); de förrätta dopet och utdela nattvarden (se ofvan s. 44 f.); de kunna äfven sägas utföra en offertjenst på den grund, att de, som genom deras förvaltning af evangelium vinnas för Kristi tro, liknas vid offergåfvor, som frambäras åt Gud (Rom. 15: 16: *ἱερουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Θεοῦ, ἵνα γένηται ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν, εὐπρόσδεκτος, ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ,* jfr uttrycket Rom. 1: 9: *ὁ Θεὸς, ᾧ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*), de äro tillika förebedjare hos Gud för dem, hvilkas andliga vård är dem anförtrodd (1 Tess. 1: 2 f.; Fil. 1: 3—5; Ef. 1: 15—20; Kol. 1: 3; Filem. 4—6; Jak. 5: 14 f.). Häri ligger en motsvarighet mot de gammaltestamentlige presternas uppgift och öfver hufvud en motsvarighet mot det allmänna begreppet af ett prestadöme (*ἱερατεία*),

hvartill väsentligen hör å ena sidan en förvaltning för menniskornas räkning af gudomliga gåfvor (*τὰ πρὸς τὸν θεόν*, Ebr. 2: 17, jfr 9: 11: *ἀρχιερεὺς τῶν μελλόντων ἀγαθῶν*) och å andra sidan uppgiften att hos Gud lägga sig ut för menniskorna (*ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν*, Ebr. 7: 25). Visserligen gälla de flesta af de nu anförda utsagorna från det nya testamentet egentligen apostlarne. Men på grund af evangeliets och den kristliga herdevårdens egen natur kunna desamma tillämpas äfven på alla andra förkunnare af Kristi evangelium och utöfvare af kristlig herdevård.

Det kristna prestembetets profetiska och presterliga (sacerdotala) uppgift grundlägger dock icke hos dess innehafvare någon väsentlig åtskilnad från andra kristne i afseende på deras religiösa karakter eller deras ställning till Gud, m. a. o. hon grundlägger icke en religiös ståndsskilnad inom den kristna församlingen. Å ena sidan tillhör det nämligen icke de kristne presterne såsom sådane att i afseende på den profetiska uppgiften vara organ för en *ny* gudomlig uppenbarelse; ej heller att i afseende på den presterliga uppgiften utgöra den primära, propitiatoriska förmedlingen mellan Gud och menniskorna, eller att för dessa öppna vägen till den himmelska helgedomen (Ebr. 10: 19 f.), förvärfva en evig återlösning (Ebr. 9: 12), och på grund af sin egen helighet vara menniskornas försvarare och förespråkare hos Fadren (jfr 1 Joh. 2: 1). I fråga om uppfyllelsen af den presterliga uppgiften, på detta sätt fattad, gäller det ordet: *»en är medlare mellan Gud och menniskor; en menniska Kristus Jesus, som gaf sig sjelf till lösepenning för alla»* (1 Tim. 2: 5 f.)[1]. Dock hör det gammaltestamentliga prestadömets värf så vida till den nämda primära förmedlingen, som det just var denna, som det gamla förbundets prestadöme skulle förebilda genom sina offer och genom den helighet, som på grund af en yttre vigning tillkom detsamma, och som det genom vissa iakttagelser i lifvet ådagalade (jfr 4 M. 8: 19; 18: 1 grt.). Äfven hos hedningarne är prestadömet i allmänhet i anseende till sträfvandet och anspråket ett propitiatoriskt prestadöme.

Å andra sidan ligger ett skäl, hvarför det kristna prestembetet ej åstadkommer en religiös ståndsskilnad inom den kristna församlingen, deri, att alla verklige kristne hafva till väsendet sam-

[1]) Myrbergs öfversättning.

ma profetiska och presterliga karakter, som prestembetets innehafvare. En *profetisk* karakter tillerkänner det nya testamentet i sjelfva verket alla med Kristi ande begåfvade personer. Andeutgjutelsen på pingstdagen efter Kristi uppståndelse och himmelsfärd, hvilken var den principiela begynnelsen till den andebegåfning, som fortsättes genom hela det nya förbundets tid, utgjorde nämligen enligt aposteln Petri ord en uppfyllelse af den profetia i det gamla testamentet, Joel 3: 1 f. (2: 28 f.), enligt hvilken den profetdömet utmärkande andegåfvan, nämligen till sin innersta kärna betraktad, skulle sträcka sig till Guds folks alla medlemmar (Apg. 2: 16 ff.). Hvarje pånyttfödd Kristi lärjunge eger i öfverensstämmelse dermed den *väsentliga* förutsättningen för att kunna varda ett Guds sändebud till sina medmenniskor, i det att han är »lärd af Gud» (Joh. 6: 45), har »smörjelse af den Helige» och »vet sanningen» (1 Joh. 2: 20 f., 27). Också uträttas af de pånyttfödde i allmänhet ett verk, som till *väsendet* är detsamma, som det, hvilket utgör prestembetets uppgift, i det att de genom ordets och vandelns vittnesbörd vinna sina medmenniskor för Kristi tro och bevara och stärka dem i denna tro. Aposteln Petrus påpekar, huruledes äfven de kristna qvinnorna, hvilka icke tillstädjas att lära i församlingen (1 Kor. 14: 34; 1 Tim. 2: 11 f.), kunna genom sin umgängelse i fruktan och renhet utan ord vinna åt Herren män, som ej hörsammat ordets budskap (1 P. 3: 1 f.), och aposteln Paulus uttalar sin öfvertygelse, att de kristne i Rom voro uppfylde med all kunskap, så att de kunde äfven förmana hvarandra (Rom. 15: 14), samt uppfordrar annorstädes församlingens medlemmar i allmänhet att med vishet lära och förmana hvarandra (Kol. 3: 16) och särskildt visa till rätta de sjelfsvåldige och trösta de klenmodige (1 Tess. 5: 14). Hvad den *presterliga* karakteren angår, så tillskrifves äfven denna i det nya testamentet de troende i allmänhet. De nämnas ett heligt och ett konungsligt presterskap (*ἅγιον, βασίλειον ἱεράτευμα,* 1 P. 2: 5, 9) och prester (*ἱερεῖς*) åt Gud (Upp. 1: 6). Deras prestadöme beskrifves såsom bestående deri, att de frambära andliga offer, välbehagliga för Gud genom Jesus Kristus (1 P. 2: 5) och förkunna förträffligheten (*τὰς ἀρετάς*) hos honom, som kallat dem från mörkret till sitt underbara ljus (v. 9), hvarvid dock är att märka, att den sist nämda uppgiften framställes såsom en följd af hela deras nya ställning till Gud såsom ett andligt Israel, såsom »ett utvaldt slägte, ett konungsligt presterskap, ett heligt

folk, ett egendomsfolk» [1]). Äfven säges om de kristne i allmänhet, icke blott om evangeliets förkunnare, att de äro förvaltare af Guds mångfaldiga nåd (*οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ,* 1 P. 4: 10). Icke heller är det i det nya testamentet förmenadt de kristne i allmänhet att förrätta dopet eller att vid nattvardens firande utdela brödet och vinet. Det förra framgår af döpandets nära sammanhang med evangeliets förkunnande (Matt. 28: 19). Såsom hvarje troende i den apostoliska tiden, hvilken dertill erhållit inre kallelse, kunde äfven utan att hafva erhållit ett formligt embete förkunna evangelium för icke kristna, så kunde han äfven döpa dem, som i följd af hans förkunnelse antagit tron (jfr Apg. 8). Det senare åter kan man finna deraf, att, då ännu icke presbyterer blifvit tillsatte, apostlarne svårligen sjelfve kunde vid nattvardens dagliga firande här och der i husen (Apg. 2: 46) såsom admistratorer betjena det stora antal af tre tusen personer, hvaraf församlingen i Jerusalem bestod (Apg. 2: 41) [2]). Äfven var nattvarden vid dess instiftelse gifven åt apostlarne icke i deras egenskap af den kristna församlingens blifvande lärare och föreståndare utan i deras egenskap af lärjungar, hvilka skulle fira sin mästares åminnelse. Hvarken dopet eller nattvarden äro sålunda från början uteslutande gifna åt församlingens föreståndare till förvaltning och kunna icke till sin kraft vara beroende deraf, att de just af församlingsföreståndare handhafvas, om också ordningen snart nog kräfde, att desse, såsom ofvan nämts, företrädesvis och enligt regeln voro de administrerande. Slutligen tillkommer förbönens presterliga uppgift alla troende (1 Tim. 2: 1).

Den åtskilnad, som eger rum i den kristna församligen, kan sålunda i afseende på de troendes ställning till Gud och den pregel af helighet, som tillkommer dem, endast vara *graduel.* I afseende åter på begåfning, ehvad man dervid tänker på den s. k. naturliga begåfningen eller på särskilda nådens gåfvor, samt i fråga om verksamhet inom församlingens organism eger en åtskilnad rum, motsvarande den skilnad, som inom hvarje

[1]) I afseende på förkunnandet af Herrens förträfflighet sammanfaller den presterliga uppgiften med den profetiska. Den väsentliga inre identiteten af båda visas äfven deraf, att det tillhör den sanne profeten att förbinda dem, som hafva ett förkrossadt hjerta (Es. 61: 1), och den sanne presten att hysa varkunsamhet mot de svage och verkligen varkunna sig öfver dem (Ebr. 4: 15 f.). Dock angifva de båda namnen olika synpunkter för betraktandet af en och samma uppgift.

[2]) Jfr Müller, Dogmatische Abhandlunges, s. 552.

organism förefinnes mellan de olika organen (Rom. 12: 4 f.; 1 Kor. 12: 27 ff.). Denna åtskilnad får sin bekräftelse och blifver äfven i viss mån skärpt genom invigningen af dem, som i församlingen erhålla embeten. Invigningen måste nämligen fattas såsom förhöjande de gåfvor, hvilka göra personer lämplige till öfvertagande af embeten. Redan i det gamla testamentet egde ett sådant förhållande rum. Då Josua blifvit vigd till Israels anförare efter Moses, heter det: »Josua, Nuns son, uppfyldes med vishets ande; ty Moses hade lagt sina händer på honom», 5 M. 34: 9. Då den gudingifne profeten och anföraren mot slutet af sin bana lägger sina händer på den på gudomlig vink utkorade efterträdaren, varder dennes redan för handen varande begåfning — det säges nämligen om Josua, att han var en man med »ande», אִישׁ אֲשֶׁר־רוּחַ בּוֹ, 4 M. 27: 18 — kraftigt uppväckt till verksamhet, en ny lyftning gifves åt hans lif, och gudomlig välsignelse gjuter sig deröfver, han erhåller upplysning och bistånd af den gudomlige anden på det sätt denne verkade i organen för den gudomliga ledningen af Israel under det gamla förbundets tid På analogt sätt hafva vi att tänka oss en inflytelse af invigningen på det nya testamentets område, äfven då en sådan ej särskildt omnämnes. I fråga om Timoteus' vigning omtalas — såsom ofvan är nämdt (s. 51) — rent af en meddelelse af en nådegåfva (χάρισμα), som förblef hos honom och verkligen var för handen äfven under tider, då hans verksamhetsifver i någon mån var afmattad. Likväl hafva vi ej ens af detta fall rätt att draga den slutsatsen, att ordinationen meddelar en s. k. character indelebilis, eller att det genom densamma i sjelfva verket åstadkommes en religiös ståndsskilnad inom församlingen, sådan som den mellan folket och presterne i det gamla förbundet och inom hedendomen. Dels beror nämligen handpåläggningens verkan enligt det nya testamentet på såväl meddelarens som mottagarens inre beskaffenhet; ty der »hjertat icke är rätt inför Gud», finnes ingen förmåga hvarken att gifva eller att taga Andens gåfva, såsom aposteln Petri ord till Simon Magern ådagalägga (Apg. 8: 21), hvaraf följer, att det här icke är fråga om en magisk inverkan eller öfver hufvud om prestembetets grundande på någonting yttre. Dels är den genom ordinationen meddelade nådegåfvans förblifvande beroende på troslifvets förblifvande. Ty om nådegåfvan också finnes qvar under tider af mattare troslif, kan hon dock ej finnas, då detsamma helt och hållet är utslocknadt. Det är icke tänkbart, att en specifikt kristlig gåfva (χάρισμα)

skulle vara för handen der, hvarest Kristi nåd sjelf (*ἡ χάρις*) saknar grund och botten, eller att en från Kristi ande utgående gåfva och kraft skulle finnas der, hvarest denne ande sjelf förmenas att ega ett rum.

Emellertid började snart i kristenheten skilnaden mellan de kyrkliga embetenas innehafvare och de öfrige kristne utvecklas i den riktning, att densamma liknade den skilnad, som i judendomen och hedendomen eger rum mellan presterna och folkets flertal. Sedan församlingens uppbyggande genom läroföredrag blifvit särskildt bestämdt såsom församlingsföreståndarnes kall, såsom redan i slutet af den apostoliska tiden var nödvändigt (se ofvan s. 14) [1]), och då Andens utomordentliga gåfvor bland de kristne blifvit mera sällsynta eller alldeles upphört, och då tillika kristendomen utbredt sig äfven i länder, för hvilka den bildning och det språk, som först varit formela medel för evangeliets förkunnande och för dess skriftliga affattande, voro främmande, måste den förmedling, hvilken presterskapet bildade mellan de i evangelium förefintliga gudomliga nådeskatterna och de enskilde församlingsmedlemmarne, träda starkt i dagen såsom betydningsfull och oumbärlig. I samma mån äfven, som den s. k. arkandisciplinen, enligt hvilken vissa läror och gudstjenstliga handlingar insveptes i ett hemlighetsfullt dunkel [2]), i kyrkan utvecklades, omgåfvos presterne såsom bevarare af troslärans hemligheter och förrättare af de heliga handlingarne i folkets ögon med ett skimmer af upphöjdhet och helighet [3]).

Då skilnaden mellan de kyrkliga embetenas innehafvare och församlingens öfrige medlemmar blifvit mera i ögonen fallande, låg det nära att jemföra de förra med presterne och leviterne i det gamla testamentet. Redan Klemens af Rom gör en sådan jemförelse (ep. I ad Cor. 40 f.). Detta sker dock icke för något annat ändamål än för att inskärpa nödvändigheten deraf, att hvar och en i församlingen intog sin rätta plats. Hans an-

[1]) Uteslutande deras kall var det offentliga lärandet ännu icke den tid, från hvilken den 8:de boken af de apostoliska konstitutionerna härstammar (början af 4:de årh.). *Ὁ διδάσκων* — heter det der, k. 31, de Lagardes ed. s. 269 — *εἰ καὶ λαϊκὸς ᾖ, ἔμπειρος δὲ τοῦ λόγου καὶ τὸν τρόπον σεμνός, διδασκέτω· ἔσονται γὰρ πάντες διδακτοὶ θεοῦ.*

[2]) Se närmare härom Bingham, a. a. vol. IV, s. 119 ff.; Jakobsson, Arkandisciplinen inom den gamla kyrkan, i Teol. tidskrift 1879, s. 161—187.

[3]) De kallades ock *μυσταγωγοί*, Sozomenos, I: 20. Se Bingham, a. a. vol. IV, s. 133. Se äfven Strinnholm, Svenska folkets historia, 3:dje b. s. 109 (afd. Hierarkien).

vändande härvid af ordet ὁ λαϊκός om hvarje församlingsmedlem, som ej innehade ett embete, tyckes förutsätta, att ordet κλῆρος redan nyttjades för embetsinnehafvarne. Dock är detta ovisst. Men om ock nämda ord tidigt begagnats, så har detsamma dock icke strax haft det bibegrepp af en särskild religiös pregel, som det sedermera fick; utan det har utan tvifvel endast haft betydelsen embetsklass utan vidare [1]). Likväl blifva snart andra benämningar använda, hvilka häntyda på en analogi äfven i afseende på den religiösa pregeln mellan de kristne biskoparne och presbytererne å ena sidan och presterne inom judendomen och hedendomen å den andra. Sådana benämningar möta oss först hos Tertullianus. Enligt honom bilda presbytererne ordo sacerdotalis (de exh. cast. 7), och biskopen kallas sacerdos (de pudic. 21) samt summus sacerdos (de bapt. 17) eller pontifex maximus (de pudic. 1). Likaledes nämner Hippolytus sitt biskopsembete för ἀρχιερατεία τε καὶ διδασκαλία (Refut. omn. haer. I prooem.). Cyprianus kallar biskopen för sacerdos, och presbytererne säger han vara cum episcopo sacerdotali honore conjuncti (ep. 61: 2). I de apostoliska konstitutionerna kallas biskopen merendels ἱερεύς (II: 34—36; III: 9; VI: 15, 18), understundom ἀρχιερεύς (II: 25, 57) [2]). Äfven uttrycket μεσῖται θεοῦ καὶ πιστῶν αὐτοῦ användes om biskoparne och presbytererne i de apostoliska konstitutionerna (II: 25), samt af Origenes, Krysostomus, Basilius m. fl. grekiske kyrkofäder, äfvensom af Hieronymus bland de latinske [3]).

Med denna användning af benämningarne ἱερεῖς, sacerdotes och t. o. m. μεσῖται för att beteckna presbytererne och biskoparne, i synnerhet de senare, var likväl ändock icke det propitiatoriska medlaredömets idé strax fästad vid det kristna prestembetet. Dertill behöfdes först utvecklingen af idén om ett genom presterne framburet propitiatoriskt offer. Denna idé utbildades på följande sätt. De kristnes offer utgjordes enligt den fornkristna

[1]) Se Ritschl, a. a. s. 388 ff. Hieronymus' förklaring, ep. 52 ad Nepotianum: »clerici vocantur, vel quia de sorte sunt domini, vel quia ipse dominus sors i. e. pars clericorum est» utgår just från den på hans tid gängse föreställningen om den kristna församlingens embetsinnehafvares motsvarighet mot det gamla testamentets prester och leviter. Denna förklaring visar sig för öfrigt vara oriktig deraf, att då det i det gamla testamentet säges, att leviternas lott var Jehovah sjelf, detta icke är detsamma som att leviterne voro Jehovahs lott. Såsom Jehovahs lott betecknas i det gamla testamentet hela det israelitiska folket (4 M. 4: 20; 9: 29).

[2]) Jfr Ritschl, a. a. s. 395; Bingham, a a. vol. I, s. 75.

[3]) Se Bingham, a. a. vol. I, s. 288.

tidens betraktelsesätt af lof och tacksägelse samt af hvad man kallar gudstjenst öfverhufvud, af välgörenhet mot de fattiga, af de genom frivilliga gåfvor sammanskjutna nattvardselementen, öfver hufvud af de troendes hängifvande af hela sitt lif åt Gud [1]). Detta begrepp om offret öfverensstämde med idén om de kristnes allmänna prestadöme, hvilken flere skriftställare i den äldsta kyrkan klart uttala såsom Justinus (dial. 116), Irenaeus (adv. haer. IV: 8: 3), Origenes (in Levit. hom. IX: 1) och Tertullianus (de orat. 28; de bapt. 17; de monog. 7, 12, de exhort. cast. 7 [2]). Men hos Cyprianus framträder nattvardens bröd och vin, betraktade från en annan synpunkt än den nyss nämda, såsom offer. Det är nämligen enligt honom i deras egenskap att vara Kristi lekamen och blod, som brödet och vinet utgöra ett offer, af biskopen i Kristi ställe frambragt åt Fadren. Cyprianus yttrar sig nämligen (ep. 63: 14) sålunda: »si Jesus Christus dominus et deus noster ipse est summus sacerdos dei patris et sacrificium patris se ipsum primus obtulit et hoc fieri in sui commemorationem praecepit, utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id, quod Christus fecit, imitatur et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia deo patri, si sic incipiat offerre, secundum quod ipsum Christum videat obtulisse» [3]). Visserligen torde Cyprianus med dessa ord beträffande nattvarden icke hafva menat annat, än hvad som från biblisk ståndpunkt verkligen kan sägas. Han har förut i samma bref (k. 12) kallat nattvarden en förmälning (nuptiae) mellan Kristus och församlingen. Han har derpå framstält (k. 13), huru de troendes förening inbördes och med Kristus åskådliggöres genom de många mjölkornens förening i brödet samt genom vinets uppblandning med vatten, ett bruk, som redan den tiden var gängse vid nattvardsfirandet. Nu är nattvarden från början stiftad till åminnelse af Kristi utgifvande af sig sjelf i döden. Men då Kristus offrade sig sjelf, gjorde han detta icke för sin egen del allena, utan såsom den der i sin person representerade och inneslöt hela menskligheten. Cyprianus finner nu derför i nattvarden uttryckt, icke blott att Kri-

[1]) Bevis härför från de apostoliske fäderne, från Justinus Martyr, Irenaeus, Klemens af Alexandria, Origenes och Tertullianus lemnas af Höfling, die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer.

[2]) »Nonne et laici sacerdotes sumus? Scriptum est: regnum quoque nos et sacerdotes deo et patri suo fecit.» Jfr Ritschl, a. a. s. 396.

[3]) Se Ritschl, a. a. s. 561 f. Steitz i Herzogs Realencyklopädie, art. Messopfer.

stus offrat sig sjelf, utan att äfven församlingen, hvars sjelfuppoffring åt Gud principielt ligger i Kristi offer, faktiskt offrar sig med Kristus åt Fadren. Detta är icke oriktigt; ty det troende mottagandet af Kristi lekamen och blod i nattvarden är oupplösligt förbundet med en i kraft af Kristi offer åstadkommen sjelfuppoffring å den menskliga sidan. Cypriani mening torde således icke hafva varit någon annan än den, att nattvarden, såsom offer betraktad, är en åminnelse af det offer, som Kristus i menskligheten namn framburit åt Gud, och tillika uttrycker församlingens hängifna uppoffring af sig sjelf med Kristus åt Fadren, en uppoffring, som verkligen inneslutes i den församlingens communio med Kristus, som i nattvarden eger rum. Emellertid var Cypriani uttryckssätt onekligen egnadt att bana väg för föreställningen om ett upprepande genom biskopens åtgärd af Kristi försoningsoffer. En förberedelse för denna föreställning finnes äfven i de apostoliska konstitutionerna [1]). Der omtalas nämligen jemte bönens och välgörenhetens offer ett hemlighetsfullt offer af Kristi lekamen och blod, hvilket med hänsyn till Herrens död symboliskt fullbordas [2]). Vidare finna vi hos Cyrillus af Jerusalem nattvarden benämd en *θυσία τοῦ ἱλασμοῦ* (Cat. myst. 5) Och Krysostomus yttrar sig om densamma sålunda: »slagtad ligger Kristus (*ἐσφαγμένος πρόκειται ὁ Χριστός*) — och hvarför blef han slagtad? för att stifta frid mellan himmel och jord, för att göra dig till englars vän och försona dig med Gud» (Chrysost. opera ed. Montf. V, s. 416) [3]). Sådana yttranden behöfva dock icke vara mera än starka uttryck för medvetandet om den i döden offrade frälsarens verkliga närvaro i nattvarden, särskildt såsom meddelande frukterna af sitt försoningsoffer. Men då presten, såsom redan af Cyprianus och de apostoliska konstitutionerna, framställes såsom offrande Kristi lekamen och blod, låt vara på ett blott symboliskt sätt, så innebär detta likväl, att han frambär ett symboliskt försoningsoffer, och hans verk tillhör så till vida det propitiatoriska medlaredömet, som han symboliskt efterbildar Kristi försoningsoffer, såsom de gammaltestamentlige presterne

---

[1]) De sex första böckerna af dessa härstamma från midten af det tredje århundradet och de båda öfrige från början af det fjerde; jfr Ritschl, a. a. s. 574 och Mejer i Herzogs Realencyklopädie, art. apostol. Constitutionen.

[2]) *Ἀντὶ θυσίας τῆς δι' αἱμάτων τὴν λογικὴν καὶ ἀναίμακτον καὶ τὴν μυστικήν. ἥτις εἰς τὸν θάνατον τοῦ κυρίου συμβόλων χάριν ἐπιτελεῖται, τοῦ σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ αἵματος.* Constit. apostol. VI: 23, de Lagardes ed. s. 187.

[3]) Se Thomasius, Dogmengeschichte, B. 1, s. 404.

med sina offer symboliskt förebildade detsamma [1]). Ehuru icke i sak frångående den bildliga uppfattningen, yttra sig sedermera de latinske kyrkofäderne om nattvarden såsom offer på ett sätt, hvarigenom det lätt kan synas, att de lärt ett verkligt återupprepande af Kristi försoningsoffer. Så Augustinus, Leo och i synnerhet Gregorius den store. Den sist nämde uttalar, att nattvarden är ett offer, genom hvilket den uppståndne frälsaren på nytt för oss offras (pro nobis iterum in hoc mysterio sacrae oblationis immolatur, Dial. IV: 58). Likväl säger han äfven å andra sidan (dersammastädes) nattvarden vara ett sacrificium, quod absolutione nostra passionem unigeniti filii semper *imitatur* [2]). Fullt bestämdt såsom ett realt återupprepande af Kristi försoningsoffer blef dock nattvarden ej uppfattad, förr än den småningom sig utbildande läran om brödets och vinets förvandling till Kristi lekamen och blod var fullt fixerad. I den grekiska kyrkan gillades denna lära på mötet i Nicaea 787 och förekommer sedermera hos de kyrkliga skriftställarne under medeltiden [3]) samt är slutligen genom de kyrkliga symbolerna stadfästad (Conf. orth. I, qu. 107) [4]). I Vesterlandet fastställdes hon såsom kyrkolära efter åtskilliga strider först på det fjerde laterankonciliet 1215 [5]), ehuru densamma visserligen långt förut var rådande i det gängse föreställningssättet [6]). Sammanbunden med denna lära, gestaltade sig föreställningen om nattvarden såsom ett offer så, att man antog, att Kristi offer på korset i dess egenskap af försoningsoffer i nattvarden på ett oblodigt sätt upprepades. Läran derom utbildades dogmatiskt närmare af Thomas ab Aquino och Albertus Magnus [7]) samt har genom det tridentinska konciliet (sess. 22, c. 1) vunnit sin afslutning och kyrkliga fixering. Äfven i den grekiska kyrkan gäller nattvarden såsom ett oblodigt verkligt och försonande offer (*θυσία ἀναίμακτος, θυσία ἀληθής καὶ ἱλαστική*, Conf. Dos. decr. 18, jfr nyss anförda ställe i Conf. orth.) [8])

[1]) Analogien mellan nattvardsoffret och de israelitiske presternas offer uttalas särskildt af de apostoliska konstitutionerna derigenom, att de stödja sin föreskrift, att biskopen skall förrätta nattvardsoffret, på den gammaltestamentliga lagen, som ej tillät någon annan än presterne att frambära offer på altaret (Const. ap. II: 27, a. ed. s. 55).

[2]) Se Steitz i Herzogs Realenc. a. art: Thomasius, a. a. B. 1, s. 586 ff.

[3]) Se Hagenbach, Lehrbuch der Dogmengeschichte, II: 1, s. 239 f.

[4]) Se Oehler, Lehrbuch der Symbolik, s. 598 f.

[5]) Se Cornelius, Handbok i kyrkohist. s. 143. [6]) A. a. s. 116.

[7]) Se Steitz, a. art.

[8]) Se Oehler, a. st.

Genom den på detta sätt utbildade läran om nattvarden såsom offer eller om messoffret hafva presterne tillerkänts en verklig propitiatorisk medlareställning. Kristi eget offer är väl det grundläggande försoningsoffret. Men messoffret är dess nödvändiga fortsättning och komplettering [1]) och faller sålunda i sjelfva verket inom den primära eller propitiatoriska förmedlingens område. Genom messoffret komma frukterna af Kristi offer de enskilda menniskorna till godo. Det sträcker sina verkningar till lefvande och döda [2]). Såväl härigenom, som genom sjelfva den plats messoffret i kulten intager, träder presternas medlareställning starkt i dagen. I den romerska kyrkan åskådliggöres densamma äfven derigenom, att presterne ensamme åtnjuta nattvarden på fullständigt sätt, äfvensom genom privatmessorna, genom hvilka det blir tydligt, att församlingens närvaro och deltagande vid messoffrets förrättande äro obehöfliga [3]).

Genom utbildningen af dessa läror om brödets och vinets förvandling samt om messoffret har *prestvigningens* betydelse i första rummet blifvit den att meddela förmåga till åstadkommande af nyss nämda förvandling, till frambärande af Kristi lekamens och blods offer och till nattvardens utdelande samt att meddela denna förmåga såsom en den vigde utmärkande outplånlig karakter. Läran härom, länge förberedd, utbildades i den romerska kyrkan af skolastikerna och faststäldes på mötena i Florens och Trient [4]). Äfven i den grekiska kyrkan har densamma blifvit symboliskt fastställd [5]). I den medelst prestvigningen åstadkomna outplånliga karakteren och förmågan hos presterna är en tydlig gräns gifven i religiöst hänseende mellan dem och öfriga kristna, vare sig desse tillhöra lekmännen eller det lägre klerus. Genom prestvigningen göres enligt den romerska katekesens uttryck (II, c. 7, qu. 24) presten till medlare mellan Gud och menniskor (interpres et mediator Dei et hominum) [6]). Då särskildt förmå-

---

[1]) Jfr Möhler, Symbolik (öfvers.) s. 215 f.

[2]) Se härom Conc. trid. sess. 22, c. 1 f. Conf. Dos. a. st.

[3]) Jfr Thomasius, a. a. B. 2, s. 157 f.

[4]) Se Hagenbach, a. a. II: 1, s. 246—249; Conc. trid. sess. 23, canones de sacramento ordinis.

[5]) Se v. Schéele, Teologisk Symbolik, s. 95.

[6]) Postea manus sacro oleo inungit, tum vero calicem cum vino et patenam cum hostia tradit dicens: »*accipe potestatem offerendi sacrificium Deo, missasque celebrandi tam pro vivis quam pro defunctis*». Quibus caeremoniis et verbis interpres et mediator Dei et hominum constituitur, quae praecipua sacerdotis functio existimanda est.

gan att förrätta messoffret utgör grund för denna benämning, så ligger deri någonting annat, än hvad som i det nya testamentet är sagdt om evangeliets förkunnare, då desse framställas såsom sändebud för Kristi skull (2 Kor. 5: 20) och såsom Guds medarbetare i förhållande till församlingen (1 Kor. 3: 9). Nominelt och till syftet varda presterne genom den katolska läran upphöjde öfver den ställning, som det nya testamentet anvisar Kristi sändebud. Men denna upphöjelse inkräktar på Jesu Kristi ära att vara den ende medlaren mellan Gud och menniskor, och blifver såsom hvarje falsk upphöjelse, i sjelfva verket en förnedring. Ty då presterne enligt den katolska läran skola deltaga i Kristi försoningsverk förmedelst fortsättande och kompletterande af hans offer, men naturligtvis icke kunna göra detta på rent etiskt sätt, så nedsjunker deras prestadöme i detta afseende från den nytestamentliga ståndpunkten. De offra i likhet med icke kristne prester ett offer, som är ett annat än deras egna sjelf. Karakteren och verkan af deras offer stå i sjelfva verket endast i ett yttre opersonligt förhållande till dem sjelfva. Ty det är icke deras eget etiska lifs samband med offerföremålet, hvilket förlänar dem förmågan att offra detta, utan en vigning, för hvars syfte de i sitt inre kunna vara främmande [1]), och det är icke deras eget innersta intresse, som sätter sin pregel på offret och gifver detta dess kraft; utan detsamma måste för att vara fruktbärande tänkas verka »ex opere operato» [2]). Häri visar sig omotsvarigheten mot det kristliga offrets idé och mot det rent personliga etiska förhållande, som den kristne är kallad att intaga till Gud.

Ett uttryck för presternas religiösa åtskilnad från öfrige kristne i deras yttre lefnadsförhållanden är *celibatet*. Orsaken till dess genomdrifvande i den romerska kyrkan var visserligen närmast dess betydelse för kyrkan i hennes förhållande till det borgerliga samhället [3]). Dock har detsamma tillika en religiös betydelse, i det att det anses främja en innerligare och djupare lifvets uppoffring åt Gud och derigenom bereda möjlighet för en högre grad af helighet än äktenskapet. I den äldre kyrkan var detta orsaken till yrkandet på dess iakttagande [4]). Äfven genom celibatet är det kristna presterskapet uppfattadt i analogi med de gammaltestamentlige presterna, ehuru de senare ingalunda voro förpligtade att lefva ogifte. Men analogien ligger deri, att en

[1]) Conc. trid. sess. 14, de poen. c. 6. [2]) Conc. trid. sess. 7, can. 8.
[3]) Se Cornelius, Handbok i kyrkohistorien, s. 122.
[4]) Se Guericke, Handbuch der Kirchengeschichte, 9:te Aufl. B. 1, s. 264.

yttre pregel af helighet i fråga om de naturliga lefnadsförhållandena anses nödvändig. Äfven den grekiska kyrkan gör ett sådant kraf gällande, ehuru hennes föreskrifter i det i fråga varande afseendet äro olika de romerskt katolska [1]).

Då vi nu angifvit, huruledes utpreglingen af en andlig åtskilnad mellan presterne och lekmännen i synnerhet sammanhängt med utbildandet af offrets förändrade betydelse, så är detta likväl icke så att fatta, som om den förändrade uppfattningen af prestembetets betydelse skulle hafva berott på utvecklingen af en särskild dogm, utan både den ena och den andra bero utan tvifvel ytterst på det allmänna åskådningssättets tillbakasjunkande i fråga om religionens väsen till en förkristlig ståndpunkt och afspegla i sin utveckling detta tillbakasjunkande. Den stora städse växande mängden af kristne förmådde icke fatta kristendomens innersta väsen. Evangelium blef betraktadt såsom en ny lag, kristendomen såsom en religion, hvilken liksom de gamla religionerna bestode af en mångfald stadgar. Det kristna folket, som i allmänhet icke genom en verklig tro eller pånyttfödelse genom Kristi ande höjdes till en verklig andegemenskap med Gud och ej i lifvet uttryckte den kristna helighetens idé, kände sig behöfva ett menskligt medlaredöme och en yttre representation af den helighet, som det förnam såsom ett kraf, men ej sjelft ådagalade. Och dess andlige ledare förmådde dels icke väsentligen höja sig öfver det allmänna åskådningssättet, dels föranleddes de genom det verkliga och i ögonen fallande behof af deras vägledning och hjelp, hvilket var för handen hos folket, och utan tvifvel äfven af den förmenta andliga höghet, som det propitiatoriska medlaredömet förlänade dem utan att på motsvarande sätt göra de etiska krafven känbara, till att skarpt fixera gränsen mellan dem sjelfva och folket samt att förlägga denna på det rent religiösa området. Väl erkänner den katolska kyrkan de kristnes allmänna prestadöme (sacerdotium interius, Cat. rom. II, c. 7, qu. 23); men detta undanskymmes och inskränkes i sjelfva verket genom läran om den outplånliga karakter, som prestvigningen anses förläna, samt genom den väsentliga skilnad som enligt den katolska åskådningen eger rum mellan de offer, som lekmännen kunna frambära, och det, hvilket uteslutande förrättas af presterna.

Jemte utpreglandet af åtskilnaden mellan presterna och lekmännen i afseende på offret och det rent presterliga medlaredömet

---

[1]) Se derom Oehler, Symbolik, s. 288.

har äfven i kyrkan en bestämd skilnad mellan de förre och de senare i afseende på den gudomliga sanningens tillegnande och meddelande utvecklats. Utgångspunkter härför hafva varit dels den ofvan antydda svårigheten för lekmännen att sjelfve ur den heliga skrift tillegna sig den kristliga sanningen, dels den likaledes förut (s. 73) omnämda uppfattningen af episkopatet såsom innehafvare af den äkta apostoliska traditionen. Presterne, i synnerhet biskoparne blefvo i öfverensstämmelse härmed ansedde såsom det gudomliga ordets legitime uttolkare. Det var faktiskt de, som på koncilierna faststälde läran, då icke statsmakten genom öfverskridande af sin befogenhet tillvällade sig decisionsrätt, och konciliernas utsagor ansågos vara den Helige Andes utsagor [1]). I medeltiden stegrades å den romerska sidan lekmännens beroende af presterne i det i fråga varande afseendet ytterligare genom det på mötet i Toulouse utfärdade stadgandet, att den heliga skrift hvarken finge på modersmålet öfversättas, ej heller af lekmän läsas eller utläggas [2]). Det tridentinska konciliet går sedermera icke så långt, utan förbjuder blott (sess. 4) en sådan uttolkning af skriften, hvilken strider mot kyrkans och fädernas mening, hvarjemte detsamma förklarar, att skriftens uttolkande tillhör kyrkan. Denna åter representeras i detta afseende af påfven och biskoparne [3]). Genom Vatikankonciliet 1870 har dock afgörandet och meddelandet af hvad som är sanning i sista instansen öfverlåtits åt påfven, hvilken på samma gång tillerkänts ofelbarhet i sina uttalanden ex cathedra [4]). Äfven den grekiska kyrkan delar den romerskas grundsats om kyrkans auktoritet i fråga om den heliga skrifts förklaring och sanningens meddelande, men anser den kyrkliga auktoriteten i detta afseende representeras af biskoparne på allmänna koncilier [5]).

Den inom katolicismen faststälda religiösa ståndsskilnaden mellan presterne och lekmännen blef af protestantismen förkastad. Dels förklarade nämligen protestanterne, såsom bekant är, i motsats mot den katolska läran om traditionen samt om den heliga skrifts utläggning genom kyrkan, eller de henne representerande presterne, att skriften allena är den kristliga sanningens enda

[1]) Se Hagenbach, Dogmenschichte, I, s. 373 f.

[2]) Se Cornelius, a. a. s. 146.

[3]) Bellarmin, de verbo Dei, III: 3; se Hagenbach, a. a. II: 2, s. 69.

[4]) Se Cornelius, det nittonde århundradets kyrkohistoria, s. 151; Oehler, Symbolik, s. 304.

[5]) Se Hagenbach, a. st.; v. Schéele, Teologisk Symbolik, s. 86.

säkra källa och den enda normen för tro och lefverne, samt att densamma kan genom sig sjelf förstås (»suae ipsius interpres»), och detta i anseende till det för frälsningen väsentliga af hvar och en, som med sanningskärlek och frälsningsbegär läser densamma. Dels framstälde de medelst läran om rättfärdiggörelsen genom tron allena möjligheten och nödvändigheten af den enskildes direkta förhållande till Gud i Kristus, i sammanhang hvarmed äfven de troendes allmänna prestadöme fattades klart i sigte äfvensom den för alla kristne i lika grad gällande kallelsen till helighet. Dels betonades den ära, som tillkommer Kristus såsom den ende medlaren mellan Gud och menniskor, samt det af honom framburna offrets egenskap att i och för sig vara ett fulländadt offer, hvarjemte äfven läran om brödets och vinets förvandling till Kristi lekamen och blod förkastades [1]). Sedan sålunda grundvalarne för den religiösa ståndsskilnaden inom kyrkan blifvit undergräfda, måste densamma sjelf falla. Och i stället fördes skilnaden mellan prester och lekmän tillbaka till den ursprungliga skilnaden mellan embetsinnehafvare och öfrige församlingsmedlemmar, en skilnad, hvilken icke hänför sig till den personliga relationen till Gud utan faller inom den kyrkliga organisationens område [2]). Derigenom upphäfves äfven prestvigningens förmenta kraft att meddela en outplånlig karakter, enär densamma blott kan hänföra sig till embetsförvaltningen och den tid, då personen, som viges, innehar embetet. Dertill kommer, att protestantismen betraktar densamma endast såsom bekräftelse af en persons insättande i prestembetet och icke såsom absolut nödvändig för embetets giltighet och kraft, utan blott såsom ett institutum utile, grundadt på den apostoliska tidens exempel [3]). Med försvinnandet

[1]) Jfr Oehler, Symbolik, s. 308.

[2]) Jfr å den lutherska sidan Tractatus de potestate et primatu papae och ur Luthers skrifter från olika tider från 1520 till 1544 de ställen, som äro anförda af Höfling, Grundsätze ev. lutherischer Kirchenverfassung, 3:te Aufl. s. 42—54; å den reformerta sidan t. ex. Conf. helvetica posterior, art. 18.

[3]) Tract. de potestate et primatu papae, 70. Conf. helv. post. 18. Jfr Gerhard, Loci, tom. XII, 2, s. 145 f. Att Melanchton i apologien (art. 13) kallar ordinationen sacramentum rättfärdigar han sjelf dermed, att »ministerium verbi habet mandatum Dei et habet magnificas promissiones». Det beror sålunda icke på ordinationens egen kraft. För öfrigt har detta kunnat ske derför, att sakramentbegreppet ännu ej var i den lutherska kyrkan bestämdt. Undantag i afseende på ordinationens uppfattning bildar den engelskt biskopliga kyrkan och i viss mån äfven Brödraförsamlingen genom den vigt, som dessa kyrkosamfund lägga på den apostoliska successionen. Dock är sjelfva udden af den religiösa ståndsskilnaden afbruten genom skriftprincipen och förkastandet af messoffret.

af den religiösa ståndsskilnaden upphörde äfven det tecken till densamma, som celibatet i den katolska kyrkan utgör, att såsom sådant ega någon betydelse. Äfven i andra afseenden funno protestanterne det vara rent af skadligt att ålägga presterne celibat[1]).

Om vi nu efter att hafva betraktat den utveckling, som föreställningen om en religiös åtskilnad mellan presterne och de öfrige kristne genomgått, rikta uppmärksamheten på den *åtskilnad, som eger rum mellan högre och lägre grader bland presterna sjelfva*, så må i fråga derom först erinras om några fakta, som redan i det föregående (s. 67—73) blifvit vidrörda. Det är nämligen redan påpekadt, hurusom skilnaden mellan biskoparne och presbytererne, då densamma först framträdde, endast var den, att biskopen i hvarje församling i förhållande till presbytererne var primus inter pares, men att ur detta förhållande snart nog en biskoparnes verkliga supremati öfver presbytererna utbildade sig, hvarigenom presbyterernas inflytande i hög grad förminskades, samt att biskoparne innan kort betraktades såsom apostlarnes efterträdare och såsom innehafvare af den äkta apostoliska traditionen och i följd deraf såsom organ för den kyrkliga enheten. Äfvenledes hafva vi redan antydt, hurusom efter episkopatets fulla utbildning det egentligen endast var under biskoparnes bemyndigande, som presbytererne förvaltade sakramenten och öfver hufvud förrättade de presterliga åliggandena. Biskoparne betraktades sålunda såsom prestembetets egentlige innehafvare, såsom de egentlige innehafvarne af läroembetet och kyrkans styrelse samt såsom dennas representanter i första rummet, och biskoparnes inbördes förbindelse utgjorde medlet för församlingarnes förbindelse till ett helt. Denna åskådning utbildade sig redan i det andra århundradet och återfinnes särskildt hos Irenaeus och Tertullianus[2]). Hon stadgades och stegrades i det tredje århundradet och möter oss i den gestalt hon då erhöll i synnerhet hos Cyprianus och i de apostoliska konstitutionerna[3]). I sammanhang med den biskopliga maktens höjande blefvo åtskilliga presterliga handlingar biskoparnes prerogativ, nämligen ordination af presbyterer och diakoner, de döptes konfirmation samt absolutionen af exkommunicerade (Constit. apost. III: 10; II: 33; II: 41). De båda sist nämda handlingarne kunde dock af biskoparne anförtros åt pres-

---

[1]) Conf. Aug. art. 23, Apologia conf. Aug. art. 23; Zwingl. Conclus. art. 28, Conf. helv. post. art. 29.

[2]) Se Ritschl. a. a. s. 441 ff. Thomasius, Dogmengeschichte. B. 1, s. 107.

[3]) Jfr Ritschl, a. a. s. 556 ff. 574 ff.

byterer — absolutionen till och med åt diakoner — ordinationen deremot, sedan densamma blifvit fastställd såsom biskopligt privilegium, icke [1]). Väsentligen samma skilnad mellan biskoparne och presbytererne, ehuru visserligen ännu skarpare utpreglad, fortfor att gälla under medeltiden, och eger ännu bestånd i den grekiska och romerska kyrkan [2]).

I fråga åter om förhållandet mellan de högre och lägre graderna af episkopatet eger från början icke någon väsentlig skilnad rum i afseende på förmågan och befogenheten att förrätta presterliga och specielt biskopliga funktioner, utan skilnaden emellan desamma hänför sig till det större eller mindre omfånget för den biskopliga herdevården samt till det för en organisation nödvändiga öfver- och underordningsförhållandet. Likväl har — såsom kändt är — i och med det romerska papalsystemets utbildning äfven uppstått en väsentlig skilnad mellan den romerske biskopen och de honom underordnade biskoparne, i det den förre anses såsom episkopatets egentlige och ende innehafvare och de andre biskoparne endast såsom hans vikarier. Denna skilnad har efter århundradens strider först i våra dagar blifvit fullt utpreglad, nämligen på Vatikankonciliet 1870 [3]).

Äfven skilnaden mellan biskoparne och presbytererne samt mellan biskopar af högre och lägre grad har såväl i den gamla kyrkan som i medeltiden ansetts och anses fortfarande inom den grekiska och romerska kyrkan såsom gudomlig anordning [4]). Deremot har protestantismen, både den lutherska och den reformerta, med undantag af den engelska biskopliga kyrkan förkastat läran om en väsentlig gradåtskilnad inom prestembetet [5]), hvarvid dock den lutherska kyrkan i *ordningens* intresse bibehållit en gradation inom detsamma [6]).

[1]) Se Bingham, Origines, vol. IV, s. 358 ff., vol. VIII, s. 230 ff., vol. I, s. 88 ff.

[2]) Se Thomasius a. a. B. 2, s. 166; v. Schéele, Teologisk Symbolik, s. 95, 98; Richter, Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, s. 304, 353 ff. 732; Conc. trid. sess. 23, c. 4.

[3]) Se derom Cornelius, det nittonde århundradets kyrkohistoria, s. 148 ff.; Oehler, Symbolik, s. 303 ff.

[4]) Ignatius, ep. ad Eph. 6: 1, ad Polyc. 6: 1; ad Smyrn. 8; Cyprianus, ep. 33: 1, Constit. apostol. II: 1, 26. Detsamma framgår ock deraf, att koncilierna, som äfven ordnade författningen, såsom ofvan är nämdt, ansågos uttrycka den Helige Andes beslut, äfvensom deraf, att det romerska primatet grundades på den värdighet, som Herren sjelf ansågs hafva gifvit Petrus. I afseende på den romerska kyrkans fortfarande åsigt se Conc. trid. sess. 23, c. 4.

[5]) Tract. de pot. et prim. papae, 61; Conf. Gallic. a. 30; Conf. Helv. post. a. 18.

[6]) Apol. Conf. Aug. art. 14, jfr tract. de potest et prim. papae, 65.

I fråga om *styrelsemakten inom kyrkan* hafva vi förut (s. 36, 47) påpekat, huruledes i den apostoliska tiden församlingarne sjelfva hade del i densamma. En sida af denna makt är bemyndigandet att upprätthålla den sedliga tukten inom församlingen. Den inre sidan af detta bemyndigande åter är makten att lösa och binda. Tänka vi på denna makt i hela dess omfattning, så kan hon äfven hänföras till den profetiska och presterliga uppgiften, enär hon å ena sidan från början af Herren sjelf sammanknöts med uppgiften att genom evangeliets förkunnande grundlägga församlingen (Matt. 16: 18 f.) [1]) och hon å andra sidan innebär ett meddelande af en nådeskatt från Gud, syndernas förlåtelse, eller ett utestängande från denna (Joh. 20: 23). Såsom väsentligen ingående i den profetiska och presterliga uppgiften måste makten att lösa och binda liksom den profetiska och presterliga uppgiften öfver hufvud (se ofvan s. 79 ff.) väsentligen tillkomma de troende i allmänhet. Det ligger ock i sakens natur, att den som erhållit Andens gåfva, på hvilken makten att lösa och binda beror (Joh. 20: 23), på ett sådant sätt, att han derigenom blifvit satt i stånd att pröfva och bedöma en annan menniskas själstillstånd, också kan öfver detta uttala ett inför Gud giltigt domsutslag blott på grund af den inblick han har i det verkliga förhållandet, oafsedt om han innehar eller icke innehar ett särskildt embete, till hvars uppgift ett sådant domsutslag hör. Tänka vi åter på den i fråga varande makten såsom särskildt gifven för den sedliga tuktens bevarande inom församlingen och såsom yttrande sig i uteslutande från och återupptagande i församlingen, så är det en följd af församlingsförhållandenas natur, att hon icke kan af den enskilde kristne med yttre följd användas. Också gifves hon vid det tillfälle, då denna synpunkt är förherskande (Matt. 18: 15—20), åt församlingen [2]). Äfven finna vi, att det är i gemenskap

---

[1]) Det är nämligen enligt sammanhanget på detta ställe genom införlifvande med Kristi församling, som himmelriket öppnas och genom utestängande från församlingen, som dess port slutes.

[2]) Då Herren nämligen först uttalat, att en felande, som icke hör församlingen, skall hållas såsom en hedning eller publikan och sålunda gälla såsom utesluten ur den heliga gemenskapen, samt sedan tillägger: »sannerligen säger jag eder: hvad I binden på jorden skall vara bundet i himmelen, och hvad I lösen på jorden, skall vara löst i himmelen,» så utsäger han dermed kraften och betydelsen af den dom, som träffar den skyldige. Och det är häraf klart, att det är församlingen, som tänkes utöfva makten att binda och lösa. Ty det är ohörsamhet mot församlingen, som åstadkommer, att en felande församlingsmedlem gäller såsom en hedning eller publikan. Detta senare åter innebär, att han på jorden är bunden på ett sätt, som har motsvarighet i himmelen.

med församlingen, som aposteln Paulus vill göra bruk af den i fråga varande makten (1 Kor. 5: 4).

Församlingens deltagande i fråga om nyckelmaktens användande såsom i öfriga angelägenheters afgörande har i mer eller mindre grad fortfarit och erkänts under de tre första århundradena. Cyprianus uttalar den grundsatsen, att de kyrkliga angelägenheterna icke skulle af biskopen afgöras utan rådfrågande af presbytererna och diakonerna och ej utan att folket instämde i besluten (ep. 14); äfven i fråga om exkommunikation vill han ej gå den allmänna meningen i förväg (ep. 26). Också vid biskops väljande låter han församlingen deltaga med klerus (ep. 67). Ännu Ambrosius, Augustinus och Leo yrkade detta senare [1]). Emellertid heter det å andra sidan hos Cyprianus, att kyrkan är grundad på biskoparne, och att all hennes verksamhet ledes af dem (divina lege fundata ordinatio, ut ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiae per eosdem præpositos gubernetur, ep. 33: 1) [2]) Biskopen är enligt honom den öfverste domaren, hvilket påstående stödes på öfversteprestens ställning i det gamla testamentet enligt 5 M. 17: 12, 18 (ep. 3: 1; 4: 4 m. fl. st.). Och med hänsyn till utöfningen af makten att lösa och binda kallas biskoparne eller presterna i allmänhet dispensatores Dei (ep. 59: 7) [3]). De apostoliska konstitutionerna framställa dessa senare åsigter i form af lagar. De medgifva presterna allena rätt att döma (III: 36, de Lagardes ed. s. 64). De säga, att makten att lösa och binda blifvit gifven åt biskoparne, biskopen säges »såsom Guds afbild bland menniskorna herska öfver alla menniskor: prester, konungar, herrar, fäder, söner, lärare och alla, som stå under andras välde» (II: 11 f., a. ed. s. 23), och till biskoparne sjelfve säges (II: 25, a. ed. s. 51), att de äro herrar och konungar öfver lekmännen. I dessa läror är grundvalen gifven för den åskådning af kyrkans styrelse, som, så långt det är fråga om förhållandet mellan presterna och församlingen, teoretiskt och praktiskt gjort sig gällande genom medeltiden och intill närvarande tid i den romerska och grekiska kyrkan. Hierarkien är efter romersk åskådning den *regerande* kyrkan, hvarför uttrycket kyrka understundom endast åsyftar hierarkien (t. ex. Cat. rom. I, c. 10, qu. 9) [4]). Likaledes utgör hierarkien i den grekiska kyrkan med församlingarnes uteslutande kyrkostyrelsen [5]). Dock råder —

---

[1]) Se Thomasius, Dogmengeschichte, B. 1. s. 561.
[2]) Se Thomasius, a. st (s. 560).
[3]) Se Ritschl, a. a. s. 564.
[4]) Jfr Oehler, a. a. s. 284.
[5]) Se v. Schéele, Symbolik, s. 97 f. Oehler, Symbolik, s. 212.

såsom bekant är — stor olikhet mellan den grekiska och romerska kyrkan i fråga om den myndighet, som inom hierarkien sjelf utgör den högsta kyrkostyrelsen. Äfven må anmärkas — såsom likaledes är väl bekant — att båda kyrkorna, och i synnerhet den grekiska faktiskt måst och måste tåla mycken begränsning i afseende på kyrkostyrelsen från statsmaktens sida.

Den lutherska protestantismen tillerkände åter församlingen delaktighet i kyrkostyrelsen jemte presterne. Den högsta styrelsen inom de olika lutherska ländernas kyrkosamfund uppdrogs dock åt landsfurstarne såsom praecipua membra ecclesiae, likväl enligt teorien endast ad interim et instar depositi [1]). Äfven Zwingli erkände församlingens principiela berättigande att deltaga i kyrkostyrelsen, att döma öfver läran och utöfva kyrkotukt, men sätter icke ens i fråga möjligheten af församlingens sjelfstyrelse, utan förklarar den verldsliga öfverheten, under förutsättning att densamma är en kristlig öfverhet, såsom församlingens representant i fråga om kyrkostyrelsens utöfvande [2]). Calvin gaf i sin lära om författningen församlingen blott ringa inflytande. Han återupprättade presbyterembetet i dess ursprungliga form såsom en kollegial församlingsstyrelse [3]). Församlingens inflytande består enligt det calvinska systemet hufvudsakligen endast deri, att dess bifall fordras vid de kyrkliga embetsinnehafvarnes tillsättning, hvilken sker medelst kooptation från presbyteriets sida [4]).

Vi hafva nu slutligen att betrakta den förändring, som uppfattningen af prestembetets väsen genomgått i fråga om samma embetes *ställning till och inom det borgerliga samhället.* De grundsatser, som i det nya testamentet i detta afseende uttalas, gälla de kristnes allmänna förhållande till det borgerliga samhället och gå ut derpå, att desamme skola underordna sig öfverheten (Rom. 13: 1—7; Tit. 3: 1; 1 P. 2: 13 f.) samt öfver hufvud foga sig under de borgerliga förhållandena (1 Kor. 7: 21 f.; Ef. 6: 5; Tit. 2: 9; 1 Tim. 6: 1), så långt den högsta grundsatsen för deras lif (Apg 5: 29) tillät det

[1]) Tract. de pot. et prim. papae, 44; jfr Oehler, a. a. s. 320 ff.

[2]) Zwingl. Expositio fidei, »magistratus»; Conclusiones, 36.

[3]) Denna form är väl i det yttre lik apostlatidens presbyterier deri, att det då såsom i det Calvinska presbyteriet verkligen funnos äldste, som utöfvade, och sådane, som icke utöfvade lärareverksamhet (se ofvan, s. 43). Men detta förhållande egde rum, då läroembetet i församlingarne i allmänhet ännu icke var anförtrodt åt särskilda personer. Sedan ett lärareembete blifvit fixeradt såsom embete, anförtroddes det utan tvifvel åt *alla* församlingsföreståndare (se ofvan s. 44).

[4]) Conf. Belgica, art. 30 f.; Conf. Gallic. 29; Instit. IV, 3: 15.

ena och det andra. På grund af det förhållande af vare sig indifferens eller fiendtlighet, som staten i början intog till den kristna församlingen, kunde det icke vara någon tanke derpå, att de kristne, derför att de voro kristne, skulle vinna företräden inom det borgerliga samhället, ej heller att deras föreståndare såsom sådane äfven skulle ega makt i staten. I fråga om de kristnes egna borgerliga angelägenheter anbefaller väl aposteln Paulus, att de måtte så mycket som möjligt afgöras inom församlingen, men han framställer dervid icke församlingsföreståndarne såsom domare (jfr 1 Kor. 6: 4). Det är dock naturligt, att desse kunde öfva inflytande på församlingsmedlemmarne äfven i fråga om rent borgerliga förhållanden. Men detta måste då hafva skett icke på grund af någon myndighet i borgerligt afseende utan på grund deraf, att deras undervisning om Guds vilja, de råd och uppfordringar, de såsom andlige ledare hade att gifva, och hvilka de kunde gifva blott med den rent andliga myndighet, som sanningen har inför samvetet, i särskilda fall måste vara af den natur, att de inverkade på församlingsmedlemmarnes borgerliga förhållanden.

Då kristendomen blef statsreligion, blef presternas ställning i det borgerliga samhället *i praktiskt* afseende betydligt förändrad. De kommo dels i ett beroende af den verldsliga öfverheten, hvilket särskildt framträdde i fråga om deras tillsättning, dels erhöllo de betydligt ökade inkomster och dermed följande verldsligt anseende och inflytande [1]). Väl ansågs prestembetet fortfarande såsom ett andligt embete. Men det tillerkändes såsom sådant domsrätt i vissa borgerliga angelägenheter, hvarvid dock embetets andliga natur så till vida bevarades i sigte, som det blott ansågs vara på grund af dessa angelägenheters nära sammanhang med religionen, som de borde afgöras af biskoparne, äfvensom på grund af desses uppgift att vara billighetens och försonlighetens målsmän. I medeltiden utvidgades inom den romerska kyrkan i betydlig mån den andliga jurisdiktionens befogenhet till borgerliga angelägenheters afdömande, ehuru åter å andra sidan redan då en reaktion inträdde [2]). Det större eller mindre omfånget är dock i detta afseende icke väsentligt afgörande för uppfattningen af prestembetets natur. Prestembetets ställning i det hela till det borgerliga samhället blef inom den romerska kyrkan en återspegling af dess högste innehafvares, påfvens, förhållande till den verldsliga makten. I afseende härpå åter framträdde — såsom bekant är — i medeltiden läran om en åt den romerske biskopen

[1]) Se Cornelius, Handbok i kyrkohistorien, s. 48.

[2]) Se Cornelius, a. a. s. 105, 186.

af Gud förlänad öfverhöghet öfver den verldsliga öfverheten, en teori, om hvars praktiska giltighet medeltidens väldiga strider mellan påfvar och furstar utkämpades. Men de anspråk, som då uttalades under påfvedömets begynnande och uppnådda verldsliga storhet, hafva äfven i våra dagar under dess yttre vanmakt i viss mån förnyats i den s. k. syllabus errorum af år 1864 [1]).

Den lutherska reformationen afskilde principielt med bestämdhet de borgerliga angelägenheterna från den presterliga jutisdiktionen [2]). Och om några sådana på grund af ett nära samband mellan dem och religionen läggas under kyrkans domsrätt, så sker detta enligt luthersk åskådning endast genom den verldsliga styrelsens öfverlåtande af dessa angelägenheter åt kyrkan eller jure humano [3]). Enligt Zwinglis åskådning tillkommer prestembetet såsom sådant endast munus praedicationis, under det att äfven den andliga jurisdiktionen, egentligen tillhörande församlingen, såsom förut är nämdt, tillerkännes den kristna statens öfverhufvud [4]). Calvin åter skiljer visserligen skarpt mellan kyrkans och statens uppgifter [5]). Men den sedliga tukt, som tillhör presbyteriet att utöfva, gifver han en sådan utsträckning, att densamma i sjelfva verket i vissa fall griper in på den rent borgerliga maktens område [6]).

[1]) Jfr Cornelius, det nittonde århundradets kyrkohistoria, s. 149.

[2]) »Non commiscendae sunt potestates ecclesiastica et civilis». Conf. Aug. art. 28; Apol. Conf. Aug. art. 16.

[3]) Conf. Aug. a. art.; Tractatus de potest. et prim. papae, 77.

[4]) Exposit. fidei, »magistratus»; Fidei ratio, 10 f.; Conclusiones, 34—36.

[5]) Instit. IV: 20: 1, jfr 10: 3.

[6]) Se Oehler, Symbolik, s. 329.



OM

FAUSTI SOCINI

STÄLLNING

TILL

FÖRSONINGSLÄRAN

AF

HELGE DONATUS JANSON



UPSALA 1882
ESAIAS EDQUISTS BOKTRYCKERI

Om Fausti Socini ställning till försoningsläran.

Af

H. D. Janson.

Då de reformatoriska rörelserna i Europa under 16:de århundradet lossat de auktoritetsband [1]), hvarmed den katolska kyrkan under medeltiden fjettrat den menskliga subjektiviteten, låg det i sakens natur, att flera olika andeströmningar skulle göra sig gällande på det religiösa området, samt de mest skilda försök anställas att teoretiskt återfinna och praktiskt förverkliga den sanna, af medeltidskyrkan vanstälda kristendomen. Vid sidan af Luther, Melanchton, Zwingli och Calvin samt deras medhjelpare, hvilka samtlige vid reformationsverkets genomförande leddes af mer eller mindre konservativa och moderata grundsatser, uppstodo män och riktningar, hvilka yrkade på en mera genomgripande omgestaltning af den kristna läran och af de kyrkliga förhållandena. Man var icke nöjd vare sig med den tyska eller schweiziska reformationen, utan ansåg såväl den förra som den senare för en halfhet, hvilken borde gifva vika för en grundlig revolution. Dessa ultraprotestantiska riktningar under det 16:de århundradet äro anabaptismen, socinianismen och den protestantiska mystiken, af hvilka den förstnämnda med sitt omstörtningsbegär hufvudsakligen vände sig mot det bestående i praktiskt-kristligt och kyrkligt afseende, men de båda sistnämnda framför allt åsyftade en total ombildning af den traditionela läran. Men för att uppnå detta mål gingo socinianismen och mystiken helt olika vägar, i ty att den förra tog till utgångspunkt det reflekte-

[1]) Jmfr Fock, Der Socinianismus, Kiel 1847, pag. 1—120 samt Schneckenburger, Vorles. über die Lehrbegr. der klein. prot. Kirchenpart. Frankfurt 1863, pag. 27 f.

rande sunda menniskoförståndet, den senare åter den omedelbara förnimmelseförmågan, som är verksam i känsla och intuition. Här hafva vi att fästa oss endast vid socinianismens religionsåskådning, sådan densamma blifvit bestämd genom sektens stiftare och hufvudman Italienaren Fausto Sozzini eller, såsom hans namn vanligen skrifves, Faustus Socinus, samt i korthet angifva den ställning sagda åskådning i allmänhet intager i förhållande till de romersk-katolska, evangelisk-luterska och reformerta lärosystemen.

Den allmänna karakteren hos den romersk-katolska kyrkoläran [1]), sådan den under den gammalkatolska perioden och medeltiden blifvit utbildad, är en oren sammanblandning af kristliga och förkristliga element eller, närmare bestämdt, af kristendom å den ena sidan samt af hedendom och förskämd judendom å den andra. Oaktadt kyrkan beslutsamt tillbakavisade de mångfaldiga heresier, i hvilka dels judaismen dels hedendomen uppreste sina hufvuden mot den nya kristliga principen, förmådde hon dock icke hålla sig fri från förorenande inflytelser från de nämnda förkristliga religionsformerna. Hennes lärosystem blef väsendtligen en sammansättning af dogmer, i hvilka det oändliga och ändliga, det gudomliga och menskliga än på judaistiskt vis så skarpt åtskildes, att ingen sann enhet emellan dem blef rådande, än på hedniskt vis sammanblandades, så att åtskilnaden icke kom till sin fulla rätt. Exempel på dogmer af det förra slaget erbjuda oss lärorna om förhållandet mellan gudsbelätet och menniskans väsen, mellan lag och evangelium, mellan nåd och frihet, mellan klerus och laici samt mellan stat och kyrka; och exempel på dogmer med etniserande färg hafva vi i lärorna om relik-, bild-, helgon- och Mariadyrkan, om hostians tillbedjan och om påfvens absoluta dignitet. Då reformationen gjorde till sin uppgift att bortrensa de osanna elementen i katolicismen och återställa kristendomen i dess renhet, var det klart, att resultatet af detta restaurationsarbete skulle blifva väsendtligen olika, allteftersom man företrädesvis riktade sin opposition mot katolicismens judaiserande eller mot dess paganiserande beståndsdelar. Det förra gjorde de tyske, det senare de schweiziske reformatorerne. Luthers hufvudsakliga intresse var att nedbryta de falska skiljemurar, som katolska kyrkan upprest mellan menniskan och Gud, samt att återföra menniskan till ett innerligt och personligt förhållande

---

[1]) Hvad vi här yttra om romersk-katolska kyrkoläran gäller i hufvudsak äfven om den grekisk-katolska.

till Gud. I öfverensstämmelse härmed blef ock enheten mellan det oändliga och ändliga, det gudomliga och menskliga den herskande grundtanken i den evangelisk-luterska kyrkans troslära — en enhet, i hvilken dock icke åtskilnaden utplånades utan i det personliga lifvets intresse fasthölls. Tydligast afspeglar sig detta i den luterska materialprincipen. Genom tron träder menniskan i ett omedelbart förhållande till Gud utan att derför förlora sin personlighet i Gud. Genom tron lefver Gud i menniskan och menniskan i Gud. Likaledes, om man tager i betraktande de evangelisk-luterska lärorna om urtillståndet, om förhållandet mellan den kristliga subjektiviteten och auktoriteten, mellan Kristi båda naturer (communicatio idiomatum), mellan frihet och nåd, mellan lag och evangelium, mellan det sinliga och osinliga i sakramenten, skall man lätt finna, att det evangelisk-luterska lärosystemet genomgås af den ofvannämnda grundtanken, att förhållandet mellan det ändliga och oändliga först då är sant, när det är ett enhetsförhållande, i hvilket åtskilnaden mellan de olika momenten ej blifvit upphäfd. — På en helt annan bana slogo Zwingli och Calvin in. De riktade företrädesvis sina angrepp mot de om hedendomen påminnande polyteistiska elementen i katolicismen. Men dervid förmådde de icke hålla sin ståndpunkt fri från den judaiserande dualism, hvilken utgjorde katolicismens andra, ej mindre farliga ensidighet. Med förkastandet af det oändligas neddragande till det ändliga och det ändligas upphöjande till absolut dignitet följde ett isärhållande af dessa båda faktorer, som understundom lät enheten emellan dem hardt när försvinna. En dualistisk tendens blef det utmärkande för det reformerta systemet. Isynnerhet i kristologien och i sakramentsläran manifesterar sig denna tendens. Man föreställer sig två fullkomligt åtskilda medvetenhets- och verksamhetsserier hos Kristus, vid hvilket förhållande den i alla fall postulerade personenheten blifver fast obegriplig och omöjlig. Och i sakramenten förnekas all real förbindelse mellan de sinliga elementen och de himmelska nådegåfvorna. Visserligen är det sant, att den reformerta dualismen till följd deraf, att man framför allt är angelägen om att fasthålla det gudomliga i dess absoluta karakter, hvarvid frestelsen ligger nära till hands att tillskrifva det gudomliga all realitet men beröfva det menskliga dess sjelfständighet och nedsätta det till ett blott accidens i förhållande till det gudomliga, visar benägenhet att slå öfver i panteism, hvilken benägenhet framträder i de reformerta lärorna om Guds absoluta kausalitet och om predestina-

tionen; men dermed blir dualismen icke öfvervunnen, utan endast förflyttad till ett nytt område eller förlagd inom det gudomliga sjelft, i det att den gifver sig tillkänna såsom en oförsonlig motsats mellan Guds barmhertighet och rättfärdighet. Frågar man nämligen, hvarför Gud beslutat frälsa somliga menniskor men fördöma andra, så svaras: för att på de förre bevisa sin barmhertighet, men på de senare förherliga sin rättfärdighet.

Den dualism, hvilken det reformerta systemet sålunda ärft från det katolska, återkommer med ökad styrka i den socinianska dogmatiken, sådan den blifvit af F. Socinus grundlagd. Medelst en skarp, från den kyrkliga traditionens auktoritet nästan fullkomligt frigjord förståndsdialektik fixerar Socinus det ändliga och det oändliga, det menskliga och det gudomliga i deras åtskilnad ända derhän, att han förvandlar denna åtskilnad till absolut väsensolikhet. Han anser Guds och menniskans väsen vara radikalt olika, så att han till och med förnekar, att gudsmedvetandet och odödligheten tillhöra menniskans natur. Då emellertid konseqvensen af ett sådant särskiljande af det gudomliga och menskliga skulle blifva ett totalt upphäfvande icke blott af det kristligt religiösa utan ock af det religiösa medvetandet i allmänhet, såvidt som i hvarje religiöst medvetande nödvändigt ingår ett gemenskapsförhållande mellan menniskan och Gud, måste Socinus söka på någon punkt återvinna den af honom principielt förnekade enheten mellan de båda nämnda faktorerna. Detta gör han på viljans område. Endast såvidt menniskan i lydnad för Guds lag bringar sin vilja i öfverensstämmelse med Guds vilja, varder menniskan med Gud förenad och försonad. Men viljan lösrycker Socinus ifrån dess sammanhang med det personliga väsendets konkreta bestämdhet samt betraktar henne såsom abstrakt vilja eller godtycke, och fördenskull blir den viljeöfverensstämmelse, hvilken han anser uttrycka den rätta enheten mellan menniskan och Gud, icke förbunden med någon djupare personlig gemenskap emellan dem. En unio mystica i lutersk mening kommer enligt Socinus aldrig till stånd mellan menniskan och Gud. Med en sådan principiel ställning i religiöst och teologiskt hänseende är det klart, att Socinus skall angripa alla de dogmer i den katolska kyrkoläran, hvilka innebära mera än ett blott viljeförhållande mellan Gud å ena sidan samt verlden och menniskan å den andra; och dervid skyr han icke att använda sin upplösande kritik äfven på de läror, som kristenheten under århundraden, ja öfver ett årtusende aktat som sin religions

grundsanningar, som alltifrån deras symboliska fixering varit höjda öfver allt tvifvel, och som till och med reformatorerna, både de tyske och de schweiziske, bibehållit i hufvudsakligen oförändradt skick. Ja, det är företrädesvis mot de kyrkliga grundlärorna om treenigheten, Kristi person och försoningen, Socinus vänder sig. Att i Gud fans en Son. i hvilkens eviga bestämmelse det skulle ingå att vara medlare mellan det skapade och det oskapade, att i Kristus gudomlig och mensklig natur sammangått till personlig enhet, och att en försoning egt rum, som var något mera än ett förande af den enskilda menniskans vilja till moralisk harmoni med Gud, var för Socinus absurdt, emedan det var absolut stridande mot hans teologiska grundåskådning. Och derför måste dessa och andra dermed sammanhängande läror upprifvas och reformeras efter den antagna dualistiska och abstrakt moraliska utgångspunkten. Hvad åter angår andra läror inom det romersk-katolska systemet med tydligare judaistisk färg, såsom om urtillståndet, om den fria viljan, om evangelii karakter af att vara en ny lag och om gerningarnas förtjenst, känner sig Socinus i hufvudsaklig öfverensstämmelse med den katolska uppfattningen.

Men om Socinus åtminstone i vissa punkter kunde känna sig dragen till katolicismen, måste hans teologiska ståndpunkt deremot framträda i så mycket skarpare motsats mot den evangelisk-luterska trosläran, såsom hvars hufvudtanke vi hafva angifvit idéen om Guds och menniskans personliga förening. Allt hvad luteranerna talade om menniskans medskapade likhet med Gud, om hennes ursprungliga kunskap om Gud, helighet och odödlighet, om den gudomliga och menskliga naturens i Kristo delaktighet i hvarandras egenskaper och verk, om evangelium såsom en förkunnelse af syndernas förlåtelse för Kristi skull utan afseende på menniskans förtjenst eller värdighet, om den rättfärdiggjorde och pånyttfödde syndarens lif i Gud, om det osinligas meddelande åt menniskan genom sinliga element m. m., allt sådant måste i Socini ögon vara villfarande och absurdt.

Större slägtskap har Socini ståndpunkt med den reformerta, såvidt den reformerta kyrkan i likhet med Socinus sträfvar efter att strängt åtskilja det ändliga och det oändliga. Men under det att de reformerte vid denna åtskilnad lägga hufvudvigten på det gudomliga och till följd deraf i vissa sina läror icke låta det menskliga komma till sin rätt i förhållande till det gudomliga, så slår Socinus in på en alldeles motsatt bana, i det han framför allt är angelägen att bevara det menskliga i dess sjelf-

ständighet gent emot det gudomliga. Hade Zwingli och Calvin i det oändligas intresse förnekat frihetens möjlighet och verklighet hos ändliga väsen, är Socinus i det ändligas intresse så mycket angelägnare att bevara den menskliga sjelfständigheten. Ja, Socinus går så långt i upphöjande af det menskligas betydelse, att det gudomliga icke blott blott blir tillbakasatt för det menskliga utan rent af förändligadt, hvilket tydligt framgår af hans påstående, att Gud saknar förutvetande, och att han är bestämd af tiden i likhet med de relativa varelserna. Sedd från denna synpunkt af det menskligas upphöjande i förhållande till det gudomliga, är Socini teologi en afkomling af de heretiska riktningar i den gamla kyrkan, hvilka, utgående från en judaistisk dualism, af fruktan att det menskliga skulle absorberas af det gudomliga, nekade inkarnationens realitet och af omtanke om menniskans moraliska sjelfständighet upphäfde hennes väsendtliga beroende af Gud samt ansågo Kristus och hans nåd ej vara behöfliga till förlossning och pånyttfödelse, nämligen ebionitismen, samosatenismen, arianismen, nestorianismen och pelagianismen. Konseqventare och fullständigare, än i dessa riktningar skett, genomför Socinus den dualistiska och torrt moraliska grundåskådningen. Och hvad han och hans anhängare härutinnan lemnat ogjordt, fullföljdes med en oförfärad hänsynslöshet af deismen och den vulgära rationalismen.

I betraktande af Socini sålunda karakteriserade teologiska ståndpunkt är det naturligt, att han icke skulle kunna tillegna sig den uppfattning af Kristi försoningsverk, som, efter att från kyrkans äldsta tid hafva lefvat i det kristliga trosmedvetandet, hos Anselm af Canterbury för första gången framträdt i dogmatisk formulering och, med vissa olika modifikationer af Anselms teori, ej mindre af den romersk-katolska än af den evangelisk-luterska och reformerta kyrkan blifvit erkänd såsom ett sant uttryck både af skriftens lära och af den af försoningen delaktiggjorda menniskans subjektiva medvetande. I denna kyrkliga uppfattning af försoningen ingick nämligen såsom ett grundväsendtligt drag, att genom Kristus en verklig förmedling egt rum mellan menskligheten och Gud, att den genom synden störda förbindelsen dem emellan blifvit återknuten medelst borttagande en gång för alla af den syndaskuld, hvilken hindrade Gud att göra menskligheten delaktig af sitt kärlekslif och menskligheten att i barnslig tro nalkas Gud, korteligen: att Guds kärlek hade blifvit återvunnen åt menskligheten och menskligheten återförd till Gud.

Men detta låg vida utöfver den abstrakt moraliska harmoni, i hvilken Socinus satte den egentliga enheten mellan menniskan och Gud, och hvars förverkligande han ansåg hufvudsakligen ankomma på menniskans sjelfverksamhet. Att till följd häraf ett angrepp från Socini sida mot den kyrkliga försoningsläran skulle göras, var mindre underligt. Med alla till buds stående medel måste han söka uppvisa dess ohållbarhet och i grund tillintetgöra henne för att på hennes ruiner uppbygga sin egen teori. Och synnerligen svårt att utföra blef icke detta angrepp, ty i den form, den kyrkliga försoningsläran förelåg, erbjöd hon tillräckligt många sårbara punkter äfven för en person med mindre kritisk förmåga än den, hvaröfver Socinus förfogade.

Såsom ofvan blifvit berördt, voro den romersk-katolska och de båda protestantiska hufvudkyrkorna ense med hänsyn till försoningslärans väsendtligaste moment Men i det detaljerade utförandet af dogmen afveko de från hvarandra. Dock eger denna afvikelse hufvudsakligen rum å katolikernas sida, hvaremot de evangelisk-luterske och de reformerte föga dissentiera i frågan [1]). Mot det för romersk-katolska försoningsläran egendomliga vänder sig emellertid icke Socinus, utan det är den form, dogmen erhållit i de protestantiska kyrkorna, som han vid sin kritik har i sigte, och skola vi fördenskull i allmänna drag återgifva berörda läroform:

Genom synden har menniskan brutit mot Guds lag, som är ett uttryck för Guds heliga och rättfärdiga vilja, samt derigenom ådragit sig skuld och straff och blifvit föremål för Guds misshag och vrede. Syndens förtjenta straff är den eviga döden eller syndarens absoluta förkastelse och skilsmessa från Gud. Men då menniskan, äfven såsom fallen, förblifver en Guds skapelse, hvilken ursprungligen varit bestämd till evigt lif, vill Gud icke obetingadt det fallna slägtets eviga förderf, utan söker i förbarmande kärlek frälsa och upprätta det samma, Han vill förlåta synden, men kan det endast under det vilkor, att hans rättfärdighet erhåller godtgörelse för syndaskulden. Då lagen, mot hvilken men-

[1]) Vid en noggrannare undersökning visar sig dock skilnaden mellan den evangelisk-luterska och den reformerta kyrkan i fråga om försoningsläran ingalunda så obetydlig, som man af de ofta alldeles lika uttryck, hvari hon å båda hållen framställes, skulle kunna tro. Jmfr v. Schéele: Teol. Symb. II pag. 405, Upsala 1879. Klart är, att den kalvinska predestinationsläran måste inverka upplösande på satisfaktionsläran. Detta kunde ej undgå en så skarpsynt man som Socinus, hvilken skickligt begagnar sig af Calvins bekanta yttrande i Instit. II, XVII, 1 samt af ett liknande ställe hos Wolf. Musc. — Jmfr Bibl. Fr. Pol., II, pag. 187, 205 f. Irenopoli 1656.

niskan brutit, fordrar, att öfverträdaren dels lider straffet för synden dels fullgör lagen, måste alltså den godtgörelse, som Gud enligt sin rättfärdighet måste kräfva, på det han enligt sin barmhertighet måtte kunna förlåta, innebära två sidor: strafflidande och positiv laguppfyllelse. Men en så beskaffad godtgörelse kunde menniskorna, hvarken hvar för sig eller genom någon blott mensklig ställföreträdare, åstadkomma på grund af den hvarje menniska vidhäftande ändligheten och syndigheten. Fördenskull sände Gud sin Son i menniskonatur för att genom honom, i egenskap af mensklighetens representant och hufvud, erhålla ifrågavarande godtgörelse. På Kristus öfverfördes syndaskulden, och genom sin fullkomliga lydnad såväl i görande som i lidande, hvilket senare når sin spets i gudsöfvergifvenheten på korset, hvarigenom Kristus på ett sannskyldigt sätt utstått den eviga döden, har han åstadkommit ett fullgiltigt försoningsoffer för synderna, tillfredsstält den gudomliga rättfärdighetens fordringar, godtgjort skulden, borttagit Guds vrede samt förtjenat åt menniskorna Guds nåd. Till följd häraf kan Guds barmhertighet utgjuta sig öfver menniskorna till deras synders förlåtelse, hvilken dock i verkligheten endast kommer de individer till del, som i tro anamma Kristus och hans förtjenst. Genom sin förbön fortsätter Kristus, såsom upphöjd, sin intervention hos Fadren på grund af sitt en gång för alla förverkligade försoningsoffer samt är genom Anden verksam för den förvärfvade försoningsnådens applikation på de enskilda menniskorna [1]).

De hjelpmedel, hvaraf Socinus begagnar sig för att upplösa denna lära, äro den heliga skrift och förnuftet. I erkännandet af skriftens normativa auktoritet i trosfrågor öfverensstämmer nämligen Socinus med reformatorerna. Ja, skenbart gifver han åt skriften till och med större betydelse än desse, såvidt han, med förnekande af gudsidéens immanens i menniskans ande [2]) och följaktligen äfven af möjligheten af en s. k. naturlig gudskunskap, anser en särskild yttre uppenbarelse oumbärlig för vinnande af insigt om Gud och hans vilja. Men då det blir fråga om skriftens utläggning, inrymmer han åt ratio sana eller det sunda förnuftet rätt att afgöra, hvad som är skriftens mening eller icke. Han betraktar förnuftet icke blott såsom en receptiv utan tillika

---

[1]) Jmfr utom hit hörande ställen i evangel. luterska kyrkans bekännelseskrifter Melancht. Loci, Lipsiæ 1548, pag. 242 och 424; Calvin, Instit. II, XII, 3, XV, 6, XVI, 1—12 i Corpus reformatorum, Brunsvigæ 1864, XXX, II.

[2]) Bibl. Fratr. Polon. I pag. 537.

såsom en kritisk förmåga i förhållande till uppenbarelsen. Ting, som äro supra rationem, innehållas visserligen i det uppenbarade ordet; men det, som är contra rationem, kan aldrig vara skriftens lära. Om för den skull en sats af senare slaget skulle framgå af ett skriftställe, tolkadt efter dess ordalydelse, så måste man uppfinna en annan utläggning af detsamma, hvarigenom det förnuftsvidriga försvinner [1]). Vid sådant förhållande måste en läropunkts förnuftsvidrighet i Socini ögon utgöra ett vida större fel än dess skriftvidrighet. Och detta gifver oss anledning att vid återgifvandet af hans polemik mot den kyrkligt-protestantiska försoningsläran göra början med hans vederläggning ur förnuftets synpunkt och derpå framställa hans kritik af den skriftbevisning, hvarpå man stödde ifrågavarande lära — en ordning, hvilken Socinus sjelf, efter författandet af sitt hufvudarbete i ämnet: De Jesu Christo Servatore, iakttagit i sin senare skrift: Prælectiones Theologicæ [2]).

De skäl, Socinus hufvudsakligen från förnuftet hemtar mot satisfaktionsläran, äro af tre slag. Han söker nämligen bevisa:

1) *Att Gud kan förlåta synden utan mottagande af satisfaktion;*

2) *att han icke blott kan utan ock vill förlåta utan godtgörelse och*

3) *att en godtgörelse för synden är otänkbar.*

Att det för Gud är möjligt att efterskänka syndaskuld utan att förut hafva erhållit godtgörelse för densamma, bevisas deraf [3]), att synden till sitt väsen intet annat är än en personlig förolämpning mot Gud, hvilken han måste anses ega rätt och makt att förlåta utan förutgående tillfyllestgörelse, såvidt man eljest icke vill tillerkänna Gud mindre rätt och makt i detta hänseende, än man anser tillkomma menniskor, hvilkas oinskränkta befogenhet att

[1]) Ibid. I, pag. 784, II, pag. 204.

[2]) Utom ofvan nämnda arbeten af Socinus, hvilka hufvudsakligen ligga till grund för vår framställning af hans åsigter i försoningsfrågan, hafva vi äfven rådfrågat följande skrifter af samme författare: De J. Ch. Filii Dei natura s. essentia nec non de peccat. per ipsum expiatione disp. adv. And. Volanum; Christianæ religionis brevissima institutio och Themata de officio Christi, samtliga intagna i nyss cit. Bibl. Fr. Pol. Strödda citat ur andra teologiska afhandlingar af Socinus förekomma äfven i denna uppsats.

[3]) De Serv. III, 1; Præl. theol. cap. XVI.

förlåta dem tillskyndade oförrätter ingen sätter i fråga. Den vanliga invändningen, att Guds rättfärdighet först måste tillfredsställas, innan han kan tillgifva syndaren hans brott, beror på missförstånd, ty Guds rättfärdighet är enligt skriften lika med Hans «rectitudo et æquitas», som ingalunda med nödvändighet kräfver, att synden straffas, utan snarare att den förlåtes, sedan syndaren bättrat sig. Allt ifrån verldens begynnelse har Gud brukat efter inträdd bättring tillgifva synden, och detta tillvägagående har han i tysthet likasom genom en lag stadfästat. Häraf har för menniskan en viss rätt uppstått att verkligen erhålla förlåtelse af Gud, när hon bättrar sig, och det vore orättfärdigt af Gud, om han ej skulle låta menniskan åtnjuta denna rätt. Hvad satisfaktionslärans försvarare kalla rättfärdighet hos Gud, benämner skriften med helt andra namn, såsom vrede, hämnd, grymhet m. m. Men denna slags rättfärdighet, i kraft hvaraf Gud understundom straffar synden, — likasom ock motsatsen dertill eller barmhertigheten — är icke i Gud såsom en egenskap, hvilken nödvändigt måste taga sig uttryck i allt Guds handlande, utan är endast en effekt af hans vilja, hvadan det alltså ytterst beror på Guds eget behag, huruvida han vill bete syndaren barmhertighet och nåd eller stränghet och vrede. Då så förhåller sig, och då skriften dessutom betygar, att Gud är sen till vrede (2 Mos. 34: 6), bör det icke vara tvifvel underkastadt, att Gud *kan* förlåta synden utan erhållande af godtgörelse, blott han *vill* det.

Och att Gud *vill* förlåta utan mottagande af någon sann och verklig satisfaktion bevisas [1]) hufvudsakligen dels deraf, att före Kristi död, genom hvilken satisfaktionen anses hafva blifvit åvägabragt, syndaförlåtelse faktiskt blifvit menniskan tilldelad såväl under gamla förbundet som vid öfvergången till det nya, dels deraf, att om Gud icke ville förlåta utan förutgången tillfyllestgörelse, skulle menniskorna aldrig kunna erhålla någon förlåtelse alls, emedan syndaförlåtelse och satisfaktion äro motsägande begrepp. Men dermed, att Gud vill förlåta utan någon verklig satisfaktion, är icke sagdt, att han icke fordrar något hos den, som han förlåter, såsom vilkor för förlåtelsen, och som måhända kan sägas träda i stället för en verklig satisfaktion, och detta är lefvernets renhet och oskuld, vare sig menniskan eger denna bestämdhet samtidigt dermed, att hon syndar, eller hon vinner den-

[1]) De Serv. III, II; Præl. th. cap. XVII.

samma efter syndernas begående. Om menniskan nämligen för ett i det hela sedligt lif efter lagen, tillräknar Gud henne till följd deraf icke de mindre fel, hvartill hon understundom gör sig skyldig, och är hennes lifsbestämdhet i stort taget ond, får hon dock tillgift, om hon ångrar och bättrar sig. I båda fallen är lefvernets renhet och oskuld i viss mening orsak dertill, att Gud i mildhet förlåter synderna. Det är nämligen den i tron ingående lydnadan för Gud, som gör menniskan välbehaglig inför honom.

Att Gud före Kristus, såväl under den förmosaiska perioden som under lagens och profetians tid, förlåtit synder på grund af ånger och troslydnad, är uppenbart af hela den heliga historien. Abel rättfärdigades af tron enligt Hebr. 11: 4, hvaraf man kan sluta, att han på grund af den lefvernets renhet och oskuld, som af hans tro framgick, fick förlåtelse för de af honom sannolikt begångna mindre synderna. Och att Gud både förklarat sig villig att förlåta och i verkligheten förlåtit gröfre synder och brott, framgår af otaliga ställen i gamla testamentets böcker, såsom af 5 Mos. 4: 30; 30: 1 ff.; Jerem. 18: 7—8; Ezech. 33: 14, 19 m. fl. st. — Då Gud genom Jeremias — 31: 34 — utlofvar ett nytt förbunds upprättande, säger han sig vilja vara nådig mot menniskorna oaktadt deras missgerningar och aldrig mer ihågkomma deras synder. Men hvad skulle det hafva varit för nåd af Gud, om han ej velat förlåta utan godtgörelse, när han kunde det, och huru hade väl löftet att ej vilja ihågkomma synderna gått i fullbordan, om Gud ej lemnat den minsta synd ostraffad? Hvad är det för frikostighet, att ej vilja efterskänka det allra ringaste af sin rätt?

Emellertid behöfva vi icke betvifla, att Gud hållit, hvad han genom profeten Jeremias lofvat, ty Johannes Döparen, hvilken enligt Luk. 1: 77 var bestämd att gifva folket salighetens kunskap till dess synders förlåtelse, uppstälde intet annat vilkor än bättring för erhållande af sagda förlåtelse, Matth. 3: 2; Mark. 1: 4 och Luk. 3: 3. Den hänvisning, Joh. gaf folket till Jesus, betydde icke, att folket hos Jesus skulle finnan något, som jemte bättringen kunde utverka syndaförlåtelse hos Gud, utan endast att Jesus skulle gifva en fullkomligare kunskap såväl om bättringens som om syndaförlåtelsens natur, stadfästa Johannes lära samt förläna den helige Ande, utan hvilken man ej kan framhärda i sedlig renhet och oskuld till lifvets slut. Men icke blott genom Johannes utan ock genom Jesus sjelf och hans apostlar

har Gud kungjort, att hvar och en, som bättrar sig, undfår förlåtelse för sina synder. Detta är summan af Jesu och hans apostlars hela lära enligt Matth. 4: 17; Mark 1: 15; Luk. 24: 47; Ap. Gern. 3: 19, 26; 5: 31 m. fl. st. I denna sammanfattning af läran ingår ock tron på Kristus, hvilken ej är ett omfattande af Kristi tillfyllestgörelse för synderna utan lydnad för hans bud under hopp om odödlighet. Att tron understundom nämnes vid sidan af bättringen, t. ex. Ap. Gern. 20: 21, betyder endast, att tron är nödvändig, på det att bättringen må kunna komma till stånd («non nisi per fidem in Christum ista poenitentia contingit»).

Att Gud vill förlåta utan någon satisfaktion, framgår, såsom ofvan nämnts, vidare deraf, att syndaförlåtelsen eljest vore en overklighet, enär satisfaktion utesluter syndaförlåtelse. Dessa båda begrepp äro hvarandra lika motsatta som dag och natt, ljus och mörker, hvilket gäller äfven för det fall, att godtgörelsen presteras af en annan än af den, hvilken synderna förlåtas. Hvarest nämligen ingen skuld finnes, der kan ej heller förlåtelse komma i fråga. Men skuld finnes icke längre hos den person, för hvilken fullständig godtgörelse blifvit lemnad, hvadan en sådan person icke behöfver förlåtelse. Och tvärtom: att en skuld förlåtes, betyder, att hon icke blifvit godtgjord. Förlåtelse innebär nämligen, dels att gäldenären befrias från skulden, dels att fordringsegaren icke får betaldt för densamma. Saknas någotdera af dessa moment, är förlåtelsen icke verklig. Fördenskull äfven om menniskorna, som på grund af sina synder voro Guds gäldenärer, blifvit befriade från sin skuld, så hafva dock icke synderna förlåtits eller kunnat förlåtas dem, om skulden verkligen betalts till Gud, vare sig betalningen lemnats af menniskorna sjelfva eller af någon annan i deras ställe. Men det är en villfarelse att tro Gud vara så sträng, att han fordrar godtgörelse för menniskornas syndaskuld. Detta synes tydligt ej mindre af liknelsen i Matth. 18: 23 ff. om konungen, som gjorde räkenskap med sina tjenare («allt det, du skyldig var, gaf jag dig till, ty du bad mig; skulle du ock icke hafva förbarmat dig öfver din medtjenare, såsom jag förbarmade mig öfver dig»), än ock af det grek. ord i nya testamentets skrifter, som öfversättes med förlåta, nämligen χαρίζεσθαι, hvilket på ett alldeles särskildt sätt framhåller Guds «benificentia et liberalitas», och hvad kan tänkas mera strida mot dessa Guds egenskaper, än att han skulle fordra godtgörelse för våra synder. Om nu någon ville finna ett prof på Guds frikostighet deri, att han skänkt oss Kristus för att genom honom få

godtgörelse för synderna, så är att märka, att en sådan åtgärd visade frikostighet å Guds sida endast under det vilkor, att han nödvändigt måste utkräfva betalning för syndaskulden. Men då Gud, enligt hvad förut är visadt, icke är bunden af en sådan nödvändighet, hvarför då en slik onyttig omväg? Och dessutom, om Gud blott beredt menniskorna medel att betala, hade han endast derutinnan visat sig frikostig, men icke i förlåtandet af synderna. Nej, större har Guds frikostighet varit, ty han har ej blott förlåtit oss synderna för intet utan ock skänkt oss Kristus, på det vi skulle få känna frukten af denna förlåtelse. Deremot en frikostighet, som blott bestått i Kristi utgifvande i döden för erhållande af satisfaktion för synderna, hvilkas efterskänkande för intet ej mötes af några hinder, är egentligen ingenting annat än omensklig grymhet.

Att invända, det Gud visat större frikostighet genom att utgifva Kristus, sin egen älskade Son, i döden till godtgörelse för synderna än genom att förlåta dem för intet; eller att skälet, hvarför Gud af Kristus utkräft straff för menniskornas synder, var att låta menniskorna förstå, huru djupt han hatar synden, på det vi måtte taga oss till vara för henne, saknar betydelse. Ty hvad den förra invändningen angår, så är det frikostigare af Gud att skänka oss sin Son, om han icke haft för afsigt att genom Sonen få godtgörelse, än om han hyst en sådan afsigt, hvarjemte Gud beröfvat sig sjelf den honom tillkommande äran att förlåta för intet, om syftemålet med Sonens sändande var att få betalning för den skuld, menniskorna genom synden ådragit sig. Och hvad det senare inkastet vidkommer, får man ej glömma, att Gud tillkännagifvit sitt hat till synden lika klart genom Sonens utgifvande till utplånande af synden som genom hans utgifvande till dess godtgörelse.

Men en satisfaktion för synden är icke blott onödig utan rent af omöjlig, vare sig man tänker densamma in abstracto eller in concreto i förhållande till Kristus [1]).

Man har lärt två sätt att godtgöra för synden, nämligen genom lidande af dess förskyllade straff (lidande lydnad) och genom fullgörande af den genom synden öfverträdde lagen (görande lydnad). Men det är lätt att visa, att dessa båda modi satisfaciendi icke kunna tillsammans godtgöra för synden, enär de strida mot hvarandra, eller åtminstone att endera är öfverflödig. Till-

[1]) De Serv. III, III, IV, V; Præl. theol. cap. XVIII.

sammans kunna de icke godtgöra, ty godtgörelse genom strafflidande visar tydligen, att den, för hvilken det satisfieras, icke anses oskyldig. Oskuld ger nämligen ingen anledning till straff. Och godtgörelse genom prestation af hvad en annan bort göra har med sig, att den, för hvilken sagda prestation lemnas, anses, som om han intet fel begått. Men att endera är öfverflödig, synes deraf, att om någon anses vare sig hafva gjort allt, hvad han bort, eller till fullo lidit sina synders förskyllade straff, så måste hans synder betraktas såsom icke begångna eller såsom utplånade. Man kan härvid icke åberopa sig derpå, att den lidande lydnaden godtgör för öfverträdelsesynderna, men den görande för underlåtenhetssynderna, ty om alla våra synder blifvit betalda genom straff, så har betalning blifvit lemnad icke mindre för det goda, som vi icke gjort, än för det onda, som vi gjort; och om vi anses hafva gjort all lagens rättfärdighet, så följer deraf, att vi måste anses hafva gjort icke blott allt det goda, som lagen befaller, utan ock afhållit oss från allt det onda, som den förbjuder.

Men en satisfaktion för synden är omöjlig, icke blott om man tänker den ske genom görande och lidande lydnad på en gång, utan ock från synpunkten af nämnda modi satisfaciendi, betraktade hvar för sig. Genom strafflidande kan synden icke godtgöras, emedan dess straffpåföljd är den eviga döden, som är ett kroppsligt straff, och kroppsliga straff kunna icke såsom penningeskulder öfverföras från en person till en annan. Och antaget att ett sådant öfverförande vore möjligt, så måste antalet oskyldige ställföreträdare nödvändigt vara lika stort som antalet skyldige, hvilka genom de förres lidande af den eviga döden skola befrias från nämnda straff. Men hvar finna en så stor myckenhet ställföreträdare, då ju alla menniskor syndat. Låt vara emellertid att en eller några få ställföreträdare vore nog, kan man tänka sig något orättfärdigare, än att en oskyldig straffas för skyldige, helst då de senare sjelfve kunna nås med straffet. Har icke Gud sagt genom Moses: «fäderna skola icke dö för barnen, icke heller barnen för fäderna, utan hvar och en skall dö för sin synd» (5 Mos. 24: 16)? Invändningen, att Gud genom att låta en ställföreträdare lida straffet för menniskornas synder velat på en gång bevisa sin rättfärdighet och sin barmhertighet, är betydelselös, ty huru kan det kallas rättfärdighet att straffa en oskyldig för en skyldig, och hvad är det för barmhertighet, som icke visar sig i någon liberalitet? Och att påstå, det Gud genom att låta Kristus lida våra synders förskyllade straff gifvit

uttryck både åt sin absoluta rättfärdighet och åt sin absoluta barmhertighet, är löjligt, ty absolut rättfärdighet och absolut barmhertighet kunna omöjligen förenas utan strida mot hvarandra. Den förra egenskapen fordrar nämligen absolut, att den, som syndar, straffas, och den senare fordrar lika absolut, att den syndande får förlåtelse. Men lika otänkbar som godtgörelse genom en annans strafflidande är, lika omöjlig är godtgörelse genom en annans görande lydnad, ty lika litet som *en* menniskas kroppsliga straff kan utbytas mot en annans, lika litet kan den enes gerning blifva den andres. Såsom nämligen vid det kroppsliga straffet icke lidandet såsom sådant kräfves utan lidande af en viss person, den felande, på samma sätt fordrar lagen icke lydnaden såsom sådan utan lydnad af den person, till hvilken lagen vänder sig. Och antaget att *en* menniskas gerning skulle kunna träda i stället för en annans, så borde det dock, om en satisfaktion på detta sätt skall kunna tänkas komma till stånd, finnas lika många ställföreträdare med hänsyn till laguppfyllelsen, som det finnes personer, som öfverträdt lagen. Hvar och en ställföreträdare kan nämligen icke prestera mera än en laguppfyllelse. Derjemte måste hvarje så beskaffad ställföreträdare vara fri från skyldigheten att för egen räkning hålla lagen, om hans laglydnad skall kunna räknas en annan till godo. Men i verkligheten finnes ingen, som icke är skyldig att fullgöra Guds lag.

Om alltså godtgörelse in abstracto är otänkbar, så kan godtgörelse icke heller hafva blifvit in concreto lemnad af Kristus. Eljest skulle Kristus hafva gjort det i sig orimliga, hvilket icke ens Gud sjelf kan. Vill man emellertid bortse härifrån, så är dock lätt att visa, att hvad Kristus lidit och gjort, icke kan vara satisfierande för menniskornas synder. Syndens straff är den eviga döden (Rom. 6: 23), men Kristus har icke lidit den eviga döden, och ve oss! om han det gjort, ty Paulus betygar i 1 Kor. 15: 17: «om Kristus icke uppstått, så är eder tro fåfäng, och I ären ännu i edra synder» d. ä. edra synder äro ännu icke utplånade. Men hade Kristus utplånat våra synder genom att medelst sin död godtgöra för dem, så hade hans uppståndelse varit onödig, ja, icke blott det, utan rent af otänkbar; Kristus hade bort förblifva i döden. Om man från satisfaktionslärans ståndpunkt invänder, att Kristus borde uppstå, på det han skulle åt oss besegra döden, så måste man med hänsyn till 1 Kor. 15: 6 («dödens udd är synden») fråga sig, hvarför döden behöfde genom Kristi uppståndelse öfvervinnas, då den till följd af syndens utplånande genom hans död

icke längre kunde herska öfver oss eller skada oss. Och vidare, om man invänder, att Kristi uppståndelse var nödig för uppväckande af tro hos menniskorna på Kristi döds satisfierande kraft, utan hvilken tro satisfaktionen icke skulle kunna tillräknas oss, så är till en början tydligt, att en sådan tro är öfverflödig, ty månne verkligheten af en skulds betalning genom en annan än den verklige gäldenären är i minsta mån beroende af gäldenärens öfvertygelse derom, att skulden är betald. I öfrigt, hur kan det af Kristi uppståndelse framgå, att Kristus egt förmåga att satisfiera? Månne derför att han genom uppståndelsen blifvit förklarad för Gud? Men kunde icke en blott menniska hafva uppstått, såsom ju på den yttersta dagen kommer att ske? Att härvid anföra, det Kristus genom egen kraft uppstått från de döda, men att vi skola uppväckas genom Kristi kraft, saknar betydelse, ty äfven om man ville erkänna, att Kristus uppstått genom egen kraft, så framgår detta dock ingalunda af sjelfva uppståndelsen.

Men antaget att Kristus fullständigt lidit det straff, som hvar menniska för sig var skyldig att lida för sina synders skull, månne han likväl presterat en fullständig godtgörelse för allas synder? Har man någonsin hört, att genom betalning af en persons skuld en otalig mängd personers skulder blifvit betalda? Satisfaktionslärans försvarare påstå, att ehuru Kristi lidande icke med hänsyn till qvantiteten motsarar summan af alla menniskors genom synden förskyllade lidanden, så måste dock värdet af Kristi lidande anses uppgå mot de straff, som alla menniskor tillsammantagna ådragit sig, ja till och med öfverstiga dem, om man tager i betraktande beskaffenheten af den person, som led för menniskorna. Alltså Kristi persons dignitet eller ock någon från hans person utgående kraft anses hafva varit orsaken dertill, att hans lidande haft så stor betydelse. Men hvad Kristi persons dignitet vidkommer, så finnes när Gud intet anseende till personen, hvarför ett mindre straff å en högt uppsatt menniska icke kan inför Gud gälla lika mycket som ett svårare straff å en ringa och oansedd, när nämligen brottet i båda fallen är lika. Vill man ock medgifva, att ett i sig lättare straff blir svårare, när det utkräfves af en högt uppsatt, och vill man tillämpa detta på Kristus och hans lidande, så är det dock icke den ringaste proportion mellan Kristi ändliga strafflidande och den eviga död, som vi förskyllat. Dertill kommer, att hvad Kristus led, knappt kan kallas för straff, om det jemföres med den härlighet, som genom uppståndelsen kom honom till del. Skulle emellertid någon pro-

portion mellan Kristi lidande och vårt förskyllade straff icke tänkas kunna komma i fråga, på den grund att ingen proportion skulle kunna finnas mellan Kristus, som var Gud, och oss, som äro menniskor, till följd hvaraf det allra minsta lidande af den förre måste gå fullt upp mot det svåraste straff för de senare, hvarför skulle då Kristus utstå en så grym död? Kunde Gud Fader icke hafva varit tillfredsstäld med mindre lidande af Sonen.

Att Kristi lidande i kraft af hans persons dignitet icke varit tillfyllestgörande för alla menniskors syndaskuld, torde alltså få anses till fullo ådagalagdt. Återstår att se till, huruvida i hans lidande innebott en oändlig kraft, till följd hvaraf det varit satisfierande för alla synder. Tron på närvaron af en sådan kraft förutsätter tron på Kristi gudom. Men såvidt Kristus var Gud, kunde han icke lida. Detta erkänna till och med satisfaktionslärans målsmän, hvilka dock tillägga, att den gudomliga naturen i Kristus lidit «per idiomatum communicationem.» Alltså kraften till tillfyllestgörelse skulle innebo i Kristi lidande icke på ett sant och verkligt sätt utan endast «per idiomatum communicationem», och våra synder skulle hafva blifvit godtgjorda icke i verkligheten utan endast skenbart, «per quendam loquendi modum.» Men är syndernas godtgörelse endast ett talesätt, så måste ock, från satisfaktionsteoriens ståndpunkt sedt, frälsningen endast vara ett talesätt; men i verkligheten måste vi evigt fördömas.

Antaget emellertid att den gudomliga naturen hos Kristus verkligen lidit, och att i dess lidande en oändlig kraft innebott — hvilket sistnämnda dock är orimligt, då man icke kan tänka lidandesaffekten vara i Gud «perpetuo et naturaliter» utan endast «ad tempus» — och antaget vidare, att det oändliga värdet af detta lidande uppvägt summan af de särskilda oändliga värdena af alla menniskors förskyllade straff — hvilket också är orimligt, då en oändlighet ej kan vara lika med flera oändligheter — månne saken dermed är hjelpt? När det var menniskan, som brutit, måste väl godtgörelsen också utgå från den menskliga naturen. Detta erkänna ock satisfaktionsteoriens försvarare, men mena, att Kristi menskliga natur erhållit kraften att godtgöra eller blifvit understödd af den gudomliga naturen. Men icke kan den gudomliga rättfärdigheten på sådant sätt hafva blifvit godtgjord, ty den gudomliga rättfärdigheten måste kräfva, icke blott att den menskliga naturen godtgör, utan ock att det sker med sistberörda naturs egna medel. Den gudomliga lagens stränghet kan i detta afseende ej vara mindre än strängheten hos menskliga lagar,

hvilka t. ex. ej kunna tillåta, att en person, som för ett brott blifvit dömd att bära en börda, bär den med tillhjelp af en annan person.

Men medgifvet att Kristi mandom icke genom egen utan genom lånad kraft förmått betala straffet för våra synder åt den gudomliga rättfärdigheten, hvem vågar påstå, att mandomen fått denna kraft från gudomen, eller att satisfaktionen blifvit åvägabragt med den gudomliga naturens tillhjelp, då det ju var den gudomliga naturen d. ä. Gud sjelf, som skulle hafva godtgörelsen. Att härvid invända, att Sonens person är en annan än Fadrens, och att den senare kunnat få godtgörelse af den förre, är onyttigt, ty om Sonen har betalt Fadren, hvem har då betalt Sonen? I öfrigt är det från treenighetslärans synpunkt orimligt att säga, att Sonen godtgjort Fadren, ty hvad hade den förre att gifva den senare, som den senare icke egde förut, då Fadren och Sonen hafva allt gemensamt (Joh. 17: 10). Att Sonen gifvit Fadren sina proprieteter, kan väl icke falla någon in att påstå! Ej heller kan Sonen hafva gifvit kraften att godtgöra; ty äfven i detta fall har Sonen sjelf icke erhållit någon godtgörelse. Och för öfrigt hvarifrån skulle Sonen hafva tagit denna kraft? Från sina proprieteter? Omöjligt. Från sitt väsen? Ännu omöjligare, ty väsendet har han ju gemensamt med Fadren, hvadan alltså Fadren sjelf skulle hafva lemnat kraften till den godtgörelse, som han sjelf skulle mottaga, hvilket är orimligt.

Om det alltså torde få anses tillräckligt bevisadt, att Kristus ej godtgjort för våra synder genom sin lidande lydnad, så återstår att se till, huruvida hans görande lydnad möjligen kunnat vara satisfierande.

Af Gal. 4: 4 synes, att Kristus var skyldig för egen räkning fullkomligt hålla lagen. Huru kan han då hafva fullgjort den för andra? Att Kristus, innan han blef menniska, ej var skyldig till lydnad för lagen, samt att han frivilligt underordnat sig lagen genom menniskoblifvandet, gör ingenting till saken, ty efter inkarnationen och den frivilliga underkastelsen under lagen var det hans pligt att hålla densamma. På sin höjd kan man af ifrågavarande frivillighet att ställa sig under lagen sluta, att Kristus på grund af denna stora uppoffring gjorde sig förtjent af en utmärkt lön, hvilken lön dock endast kan tänkas bestå i den makt och härlighet, som genom upphöjelsen kom honom till del (Filipp. 2: 8). Medgifvet emellertid att Kristus ej var pligtig till den laglydnad, han presterade, kan densamma dock icke hafva godtgjort för alla menniskor utan på sin höjd för en, ty hvar och

en särskild är ju skyldig att hålla Guds lag. Att här åberopa sig på Kristi persons dignitet, tjenar till intet, ty personens dignitet kan ej gifva lydnaden något högre värde. En adelsmans lydnad för samhällets lagar är ju icke mera värd än en bondes. Skulle man åter vilja taga sin tillflykt till den gudomliga naturen i Kristus eller till en från densamma till mandomen utgående kraft, så är för det första att märka, att den gudomliga naturen, hvilken belönar, icke kan tänkas såsom förtjenande, och för det andra att, huru högt man än må uppskatta Kristi lydnad, oafsedt medlen för dess åvägabringande, kan den dock ej höjas öfver det absolutas mått, men till absolut lydnad är hvarje menniska förbunden, hvadan Kristi lydnad på sin höjd kan anses hafva godtgjort eller trädt i stället för en enda menniskas olydnad, men ingalunda för allas.

Sedan F. Socinus alltså på dialektisk väg menat sig hafva tillfullo ådagalagt ohållbarheten af satisfaktionsteorien, fortskrider han till en kritisk behandling af de skriftstöd, man brukade anföra för nämnda dogm, samt söker uppvisa, att hans motståndare lika litet kunna åberopa sig på skriften som på förnuftet. Man brukade grunda läran om satisfactio vicaria derpå, att Kristus i bibeln kallas vår frälsare, medlare, försonare och återlösare, att han säges hafva lidit och dött för oss eller för våra synders skull, hafva burit våra synder samt slutligen vara vår öfversteprest, hvilken offrat sig sjelf till en försoning för verldens synder.

Men hvad först angår, att Kristus kallas för vår frälsare[1]), så betyder detta ingenting annat, än att han förkunnat och beseglat salighetens väg. Äfven andra personer än Kristus sägas nämligen i skriften frälsa dem, hvilka de gifva kännedom om salighetens väg, t. ex. Paulus i Rom. 11: 14 och Timotheus i 1 Timoth. 4: 16. Att dock endast Kristus, men icke profeter och apostlar i skriften uttryckligen benämnas frälsare, beror derpå, att de förre icke förkunnat Kristus, hvilken sjelf är den enda vägen till frälsning, såsom närvarande utan såsom kommande, och att de senare, ehuru de förkunnat honom såsom redan kommen, likväl af Kristus blifvit utkorade och sände till att bekantgöra den sanning, som han sjelf på ett ursprungligt sätt uppenbarat. Bekräftelse derpå, att den salighetsväg, han uppenbarat, är den sanna, till målet ledande, har Kristus, hvilken från denna synpunkt i skriften kallas det trogna och sanfärdiga vittnet (Joh. Uppenb. 3: 14)

[1]) De Serv. I, II, III.

gifvit genom de af honom förrättade undren, genom sin blodsutgjutelse eller död och genom sin uppståndelse. Genom sitt blod har Kristus stadfäst och helgat det nya förbundet mellan Gud och menniskan, hvarför hans blod ock kallas det nya testamentets blod (Mark. 14: 24; Hebr. 13: 20). Men det allra säkraste tecknet till sanningen af Kristi lära är dock hans uppståndelse, ty när har väl en falsk profet efter döden uppstått och flere dagar visat sig lefvande för menniskor, hvilket Kristus gjort (Ap. Gern. 1: 3)? I och med uppståndelsen har Kristus blifvit förklarad för Guds Son (Rom. 1: 4; Ap. Gern. 13: 33). Men den, som tror, att Jesus är Kristus, Guds Son, har besegrat verlden (1 Joh. 5: 5) och hafver evinnerligt lif (Joh. 20: 31). Ty den, som lärer känna Jesus såsom Guds älskade Son, och att han såsom uppstånden undfått all makt i himmelen och på jorden, kan icke annat än tro hans ord och till honom sätta allt sitt salighetshopp. Deraf kommer bättring och syndaförlåtelse samt slutligen förvissning om att genom Jesu allsmäktiga kraft varda på den yttersta dagen uppväckt från de döda och undfå ett evigt, odödligt lif.

Hvad vidare angår, att skriften kallar Kristus för medlare [1]), så betyder detta ingalunda, att han förmedlat ett fridsförhållande mellan Gud och menniskorna, såsom två mot hvarandra fiendtliga makter, utan endast att Gud begagnat honom såsom sändebud och tolk vid upprättandet af sitt förbund med menniskorna, och att de senare, af Kristus undervisade om Guds vilja, kunna genom honom komma till Gud. Att detta är skriftens mening synes framför allt af Gal. 3: 19, der Moses kallas medlare, emedan han var Guds organ vid den gammaltestamentliga lagens promulgation. Af likartadt skäl kallas Kristus i Hebr. 8: 6; 9: 15 och 12: 24 det nya testamentets medlare. Att Paulus efter att i 1 Timoth. 2: 5 hafva sagt: «det är en Gud och en medlare mellan Gud och menniskor, nämligen den menniskan Kristus Jesus», tillägger: «hvilken sig sjelf gifvit hafver för alla till en återlösen», är icke bevis för den motsatta åskådningen, ty med detta tillägg har Paulus icke velat angifva sättet, hvarpå Kristus är medlare, utan endast att hans medlareskap gäller alla menniskor och icke blott en enda. I öfrigt är det sjelfklart, att om Gud betjenat sig af Kristus såsom förbundsmedlare, kan Kristus icke hafva förvärfvat menniskorna Guds nåd, utan tvärtom måste

[1]) De Serv. I, VII.

Guds nåd hafva föregått förbundets afslutande, såsom ju alltid fallet är inom menskliga förhållanden, att en jordisk konung icke skickar sändebud till upproriska undersåtar för att sluta fred med dem, om han icke dessförinnan förlåtit dem deras uppror.

Försonare är Kristus [1]), emedan han borttagit menniskornas fiendskap mot Gud, men icke i den meningen, att han blidkat Guds vrede mot menniskorna. Detta framgår tydligt redan deraf, att det ingenstädes i skriften heter, att Gud blifvit försonad, utan tvärtom att vi blifvit försonade. Rom. 5: 10 handlar enligt sammanhanget icke om blidkande af Guds vrede utan om hans kärlek och om det fasta hopp, som vi kunna och böra sätta till honom midt i vår bedröfvelse. I öfrigt, då af detta bibelställe tydligt synes, att Kristi lif är mäktigare till vår frälsning än hans död, kan det omöjligen handla om en satisfaktion för våra synder åt Guds rättfärdighet, ty från satisfaktionslärans synpunkt måste Kristi död betraktas såsom den enda frälsningsgrunden eller åtminstone måste densamma tilläggas vida större frälsningskraft än hans lif. Ett annat hufvudställe rörande frälsningen, 2 Kor. 5: 17 ff., talar ock emot den åsigten, att Kristus skulle hafva försonat Gud, dels emedan Gud sjelf här tydligt säges vara den, som försonat oss genom Kristus, dels emedan försoningens modus angifves såsom ett icke-tillräknande af synderna och icke såsom ett utkräfvande af straff för dem. Pauli ord, att Kristus blifvit gjord till synd för oss, betyder icke, att Gud öfverförde vår syndaskuld på honom, eller att han blifvit gjord till ett offer för våra synder, utan att Gud låtit det gå Kristus, som om han varit en syndare. Och hvad slutligen angår Efes. 2: 16, så syftar apostelen der icke på menniskornas försoning med Gud utan på upphäfvandet af fiendskapen mellan judar och hedningar, på det de gemensamt måtte tjena Gud.

Men lika litet som det af skriftens ord om försoningen genom Kristus kan bevisas, att försoningshandlingen medfört en förändring i Guds sinnelag mot menniskorna, så att hans vrede skulle hafva blifvit förbytt i nåd, lika litet kan det af bibelns tal om en återlösning [2]) genom Kristus eller genom hans blod ådagaläggas, att Kristus för menniskornas befrielse från den fångenskap, hvari de kommit genom synden, erlagt en verklig lösepenning åt Guds rättfärdighet. Ty mot sist berörda uppfattningssätt af återlösningsverket strider uppenbarligen och framför allt den om-

[1]) De Serv. I, VIII. [2]) De Serv. II, I, II, III. Præl. theol. XIX.

ständigheten, att ordet återlösa (פָּדָה, גָּאַל, *λυτροῦν*, *λυτροῦσθαι* och *ἀπολυτροῦν*), i synnerhet då det är fråga om ett personligt objekt, i skriften begagnas i metaforisk bemärkelse eller i betydelsen af befria någon utan erläggande af en verklig lösen vare sig i penningar eller annat. Detta är fallet både i gamla och nya testamentets böcker, t. ex. 2 Mos. 15: 13; Luc. 2: 38 m. fl. st. Äfven verbet *ἐξαγοράζεσθαι* begagnar Paulus i oegentlig mening (Efes. 5: 16 och Kol. 4: 5). Öfver allt i skriften, der det är fråga om Israels förlossning ur den egyptiska träldomen, äfvensom i sammanställningarna återlösa från döden eller från fiender, eller återlösa själen, är den nämnda metaforiska betydelsen konstant. Huru djupt rotadt detta språkbruk är i skriften, kan man äfven inse deraf, att motsatsen till verbet återlösa, nämligen verbet sälja, derstädes brukas sensu translato eller i betydelsen af öfverlemna någon i fångenskap eller träldom utan mottagande af verklig lösen (5 Mos. 32: 30; Rom. 7: 14 m. fl. st.). Vidare, om det vore sant, att Kristus återlöst oss från Guds rättfärdighet, borde de helige författarne någongång uttrycka sig så; men det är aldrig händelsen, utan de säga, att vi blifvit förlossade från all orättfärdighet (Tit. 2: 14), eller från vår fåfängliga vandel (1 Petr 1: 18), eller från lagens förbannelse (Gal. 3: 13), d. ä. från det straff, som lagen bestämmer för synden. Liktydig med denna förlossning från lagens förbannelse är den frälsning från vreden, hvarom Paulus talar i Rom. 5: 9 samt 1 Tess. 1: 10. Slutligen synes af Kol. 1: 13—15, jemfördt med Efes. 1: 7, att återlösningen genom Kristi blod är lika med syndaförlåtelse. Men syndaförlåtelse och satisfaktion äro förut uppvisade vara motsägande begrepp, hvadan all tanke på en lösepenning, lemnad åt Guds rättfärdighet, här måste uteslutas. Af allt detta måste man sluta, att då skriften talar om en lösepenning och såsom sådan omnämner Kristus, hans lif eller hans blod (Matth. 20: 28; 1 Tim. 2: 6 m. fl. st.), så är det att förstå i bildlig bemärkelse, helst som det ingenstädes antydes, att någon verkligen mottagit ifrågavarande lösen. Att djefvulen undfått den, är ett löjligt påstående, och att Gud erhållit den, är omöjligt, då det är skriftens uttryckliga lära, att det är Gud sjelf, som beredt vår återlösning. Kristus har gifvit sig sjelf till en lösen icke för Guds skull eller för att beveka Gud att lösgifva oss, utan för vår skull eller på det vi skulle subjektive varda befriade från synden och dess straff, döden. Från synden sjelf befrias vi genom tron på Kristi ord, i kraft af hvilken tro vi blifva förnyade och helgade, och från syn-

dens straff, döden, förlossas vi här i hoppet och i himmelen på ett realt sätt genom undfående af odödlighet. Men såväl tron på Kristi ord som hoppet om odödlighet kunna vi enligt skriften ytterst grunda endast på Kristi uppståndelse, för hvilken hans död var en nödvändig förutsättning. I Kristi död hafva vi alltså ej att söka den egentliga återlösningskraften utan i hans uppståndelse. Att emellertid den förra och icke den senare i skriften betecknas såsom lösen, beror derpå, att Kristi uppståndelse ej har samma likhet med en verklig lösepenning, som hans död har. Då Kristus uppstår, gifver han nämligen intet af sitt eget, utan han tvärtom mottager allt, men då han dör, gifver han allt, nämligen sitt eget lif. Dessutom talar skriften så ofta om Kristi blod, dels för att framhålla Guds och Jesu kärlek, som i Kristi död på det aldra kraftigaste framlyser, dels ock för att påminna oss, att vi icke längre äro våra egne utan hans, som oss återlöst och sig förvärfvat (Ap. Gern. 20: 28; Uppenb. 5: 9 m. fl. st.).

Öfvergår man vidare till de ställen [1]), der Kristus säges hafva blifvit utgifven eller lidit och dött för oss eller för våra synders skull, så är tydligt, att ej heller dessa kunna tjena till stöd för satisfaktionsteorien. Prepositionen «för» (*διά, περί, ὑπέρ*) uttrycker nämligen antingen caussa efficiens eller caussa finalis. Alltså betyder det att Kristus dött för oss eller för våra synders skull, antingen att våra synder varit en orsak till hans död, eller ock att han med sin död åsyftat en viss verkan med hänsyn till våra synder, hvilken åsyftade verkan ej kan hafva bestått i någonting annat än deri, att vi skulle ryckas ifrån synderna, undfå tro på deras förlåtelse under vilkor af lydnad för Kristus samt slutligen erfara förlåtelsen sjelf och dess frukt. Att afsigten med Kristi död ej kan hafva varit att lemna godtgörelse för våra synder framgår dels af 1 Joh. 3: 16, der Kristi död för oss jemföres med en menniskas död för en annan, hvilken sistnämnda död ju aldrig kan vara godtgörande, dels af Kol. 1: 24, hvarest Paulus säger sig uppfylla, hvad som fattas i Kristi lidande för församlingen; men hvilken klok menniska vill påstå, att Paulus godtgjort för församlingen. Man har yrkat, att uttrycket «dö för någon» skulle betyda «dö i någons ställe», så att följaktligen Kristi död skulle hafva trädt i stället för vår för förskyllade död, men att detta icke kan vara skriftens mening, synes deraf, att Kristus säges

[1]) De Serv. II, VIII; Præl. theol. XX.

hafva dött icke blott «för oss» utan ock «för våra synder». Men att Kristus skulle hafva dödt i stället för våra synder, är absurdt. Att i Matth. 20: 28; Mark. 10: 45 och 1 Tim. 2: 6 prepositionen *ἀντί* begagnas, då det är fråga om Kristi död för oss, bevisar icke, att Kristus dött i vårt ställe, ty der talas om en återlösning, i betraktande hvaraf *ἀντί* är på sin plats, äfven om återlösningen, enligt hvad nyss blifvit bevisadt, blott är metaforisk.

Att Kristus enligt skriften burit våra synder [1]), är ej heller något bevis för det påståendet, att han godtgjort för dem. Ty om ock «bära synder» sensu stricto är lika med «utstå syndernas straff», så är dock denna nämnda egentliga betydelse i de bibliska böckerna ej den uteslutande brukliga. Enligt det bibliska språkbruket är nämligen «bära synder» ofta lika med «borttaga synder». Detta synes af 2 Mos. 34: 7 m. fl. st., der Gud sjelf säges bära synder, vidare af Jes. 53: 4, jemfördt med Matth. 8: 16 f. — likasom Kristus bar menniskornas kroppsliga krankhet, då han befriade dem från deras kroppsliga lidanden, så har han ock burit våra synder genom att befria oss från syndens skuld och straff — samt slutligen af 3 Mos. 16: 22, der bocken, öfver hvilken öfverstepresten bekänt alla Israels barns missgerningar, säges bortbära nämnda missgerningar på sig uti vildmarken, hvilket senare icke kan tolkas på annat sätt, än att synderna förlåtas, «ea interveniente ceremonia.» När det derför heter i Jes. 53: 6, att «Herren kastade allas våra synder uppå honom», kan dermed endast menas, att Kristus fört bort med sig allas våra synder, så att de icke vidare kunna återvända till oss; såvidt det hebreiska verbet «הִפְגִּיעַ» icke hellre bör öfversättas med «möta» eller «låta möta», då meningen i förra fallet blir, att Gud genom Kristus afvärjt syndens mot oss fiendtliga anlopp, och i senare fallet, att våra synder träffat eller likasom anfallit Kristus, en tanke, som i sak är identisk dermed, att våra synder varit föregående orsak till Kristi död. Hvad vidare angår Jes. 53: 5, der vår fridstuktan säges hafva legat uppå Kristus, så kan meningen dermed ej vara, att Kristus lidit straffet för våra synder, enär «tuktan» ej är det samma som «straff» utan lika med «bedröfvelse», hvilket synes dels af den i sistnämnda vers anförda motsatsen till tuktan, nämligen frid, dels af Psalm. 73: 14. Återstår alltså endast att tolka profetens ord så, att Kristus undergått bedröfvelse och lidande, som för oss medfört frid och salighet, hvilken tanke äf-

---

[1]) De Serv. II, IV, V, VI; Præl. theol. XXI.

ven innebäres i de följande orden: «genom hans sår äro vi helade», ett uttryck, för hvars förstående man må jemföra 2 Kor. 8: 9: «ändock han var rik, vardt han likväl fattig för eder skull, på det I genom hans fattigdom skullen rike varda», hvarmed ej kan menas, att korintiernas rikedom verkligen låg i Kristi fattigdom, utan endast att korintierna blifvit rike «Christi inopia interveniente.» — Lika litet kan man af 1 Petr. 2: 24: «hvilken våra synder sjelf utstod — enligt sv. kyrkobibeln «offrade» — i sin lekamen på trä't», bevisa, att Kristus utstått våra synders straff, ty grundtextens ord: *ἀνήνεγκεν ἁμαρτίας* bör ej öfversättas med peccata pertulit utan peccata abstulit enligt Hebr. 9: 28 och *ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ* bör rättast tolkas med per corpus suum, ej in corpore suo. Den rätta tydningen af ifrågavarande bibelställe blir alltså med denna förbättrade öfversättning, att Kristus låtit korsfästa sin kropp, på det han skulle borttaga våra synder. Antaget emellertid att *ἀνήνεγκεν* ej är lika med abstulit utan motsvarar pertulit eller sustinuit, så följer deraf dock icke, att Petrus menat, det Kristus genom sin död godtgjort för våra synder, ty otvifvelaktigt kan Kristus, vid det förhållande att våra synder varit föregående orsak till hans död, sägas hafva lidit för våra synder, ja till och med utstått våra synders straff, likasom en broder icke tvekar att säga, det han lider straffet för en broders fel, om han, ehuru oskyldig, till följd af detta fel tillfogas skada, utan att derför i lidandet behöfver ingå ett spår af godtgörelse.

Återstår till sist att undersöka, huruvida läran om Kristi tillfyllestgörelse har någon grund i den jemförelse[1]), som skriften uppdrager mellan Kristus och hans död å ena sidan samt gamla testamentets öfversteprest och de af honom förrättade offren å den andra. Härvid må till en början anmärkas, att det af Kristus för alla menniskor framburna offret ej är en afbild af hvilka gammaltestamentliga offer som helst, utan endast af det, som årligen på den stora försoningsdagen frambars af öfversteftpresten för hela det israelitiska folkets synder. Deremot är det sant, att öfverstepresten sjelf, äfven då han offrade för enskilda personers synder, måste betraktas såsom en förebild till Kristus, genom hvilken den enskilde kristne enligt 1 Petr. 2: 5 offrar andliga offer åt Gud, hvilka sistnämnda offer enligt Psalm. 51: 19; Ord-

[1]) De Serv. II, IX, X, XI: Præl. theol. XXII.

spr. 16: 6 samt Ap. Gern. 3: 19 otvifvelaktigt hafva försonande kraft, såväl som de gammaltestamentliga offren för teokratiens enskilde medlemmar. Efter denna inledningsvis förutskickade anmärkning har man att efterforska, huruvida i gamla förbundets offer legat någon för synderna satisfierande kraft till följd hvaraf en dylik kraft äfven måste tänkas hafva innebott i Kristi död, samt vidare, i fall detta icke varit händelsen, huruvida det förebildliga offrandet åtminstone betecknat en satisfaktion, som alltså i det motbildliga offrandet måste anses realiserad.

Att gamla testamentets djuroffer omöjligen kunna hafva egt någon satisfierande förmåga, säger sunda förståndet, ty dels finnes mellan menniska och djur icke någon slägtgemenskap, dels kan genom offrande af djur ingen gåfva gifvas Gud enligt Psalm. 24: 1 och 50: 9 f. Från denna synpunkt låter det sig alltså icke bevisas, att Kristi död varit godtgörande för våra synder. — Månne då vidare offren betecknat en satisfaktion, som de saknat kraft att åstadkomma? Om så äfven varit fallet, kan man deraf dock icke draga någon slutsats med hänsyn till en verklig godtgörelse genom Kristi offerdöd, ty finnes icke det i verkligheten på något sätt hos förebilden, som man söker hos motbilden, eger man tydligen ej rätt att från förebilden sluta till den sakens närvaro hos motbilden. Men för öfrigt talas icke i skriften om offren på ett sätt, som häntyder på satisfaktion. Det hebreiska verb כִּפֶּר, som öfversättes med försona betyder egentligen betäcka eller tilltäppa men ingalunda godtgöra. Att synderna försonas, vill alltså säga, att de betäckas af Guds nåd, men icke att godtgörelse lemnas för dem åt Guds rättfärdighet. Eller ock begagnar skriften, då den vill uttrycka försoning för synder, verb, som betyda «rena», t. ex. psalm. 51: 9, der Gud sjelf säges rena menniskan, hvilket sker, då han frikostigt efterskänker syndaskulden. Men icke blott Gud utan ock menniskan kan sägas försona synder, när hon nämligen fullgör, hvad Gud bestämt såsom vilkor för erfarande af hans liberalitet, hvarmed icke är sagdt, att detta præstandum å menniskans sida behöfver innebära någonsomhelst godtgörelse för synderna. Fördenskull då Gud bestämt, att Israel icke förr skulle få erfara hans liberalitet med hänsyn till syndernas förlåtelse, än offer blifvit framburna åt honom, kunde Israels folk med skäl sägas försona sina synder genom offrandet, oaktadt genom detsamma ingen tillfyllestgörelse för synderna åstadkoms.

Från offren har man att öfvergå till öfversteprestens person[1]) för att likaledes tillse, huruvida denne besutit en verklig förmåga att godtgöra eller, för den händelse det icke förhållit sig så, i skriften åtminstone tillskrifves honom något, som betecknar en genom honom verkstäld godtgörelse eller blidkande af Guds vrede. I båda fallen — företrädesvis i det förra — kunde man sluta dertill, att Kristus, det nya testamentets öfversteprest, tillfyllestgjort för verldens synder.

Men om det, enligt hvad förut är bevisadt, måste medgifvas, att offren ej varit godtgörande, så är det sjelfklart, att icke heller öfverstepresten åstadkommit någon satisfaktion eller egt satisfierande kraft, ty öfverstepresten offrades icke, utan djuren. Att offren erhöllo godtgörande kraft från öfversteprestens dignitet, kan ingen med skäl påstå, ty dels nämner skriften ingenting derom, dels tillfredsställes icke en fordringsegare, som har att fordra en viss summa af en gäldenär, med halfva denna summa, hvem helst det än må vara, som betalar denna hälft i den verklige gäldenärens ställe; och antaget att han låter sig nöja med half betalning, så har han dock icke fått fullständig godtgörelse, eftersom han tydligen efterskänkt den andra hälften af sin fordran. Härifrån kan man sluta, att öfverstepresten icke åstadkom någon godtgörelse alls, ty de offer han frambar utgjorde icke ersättning för ens den ringaste del af israeliternas syndaskuld. Icke heller kan det uppvisas af gamla testamentets skrifter, att öfverstepresten på ett bildligt sätt godtgjorde för Israels synder, ty i hvilken betydelse man än vill taga det verb, som begagnas om öfversteprestens försoningshandling, nämligen כִּפֶּר (betäcka eller bedja eller förklara ren), en godtgörelse kan det dock aldrig uttrycka. Man kan alltså från öfverstepresten i gamla testamentet hvarken »per collationem» eller »per adumbrationem» sluta till, att Kristus tillfyllestgjort för menniskornas synder.

Satisfaktionsläran visar sig alltså lika ohållbar och osann, vare sig man drager henne inför skriftens eller förnuftets forum, Besinnar man detta, och tager man dessutom i betraktande denna läras konseqvenser[2]) dels med hänsyn till Kristi ära och det sedliga lifvet, bör man icke längre kunna hysa någon tvekan rörande hennes absoluta förkastlighet.

Ifrågavarande dogm omintetgör nämligen totalt Guds barmhertighet och godhet, såvidt den förutsätter, att Gud icke *vill*

---

[1]) De Serv. II, XIX; Præl. th., cap. XXVII. [2]) De Serv. III, XI.

förlåta utan godtgörelse, samt hans majestät och allmakt, såvidt den hvilar på det antagandet, att Gud icke *kan* förlåta utan godtgörelse. Genom båda dessa nämnda förutsättningar kränkes Guds ära och vanhedras hans namn. Vidare och hvad än värre är, Guds rättfärdighet eller hans «rectitudo et æquitas», den förnämsta af alla Guds egenskaper, varder i grund upphäfd. Icke ens rättfärdigheten i betydelsen af stränghet i syndernas bestraffande kan med meranämnda lära förenas, utan i dess ställe sättes en omensklig grymhet; och derjemte blifver Guds vishet förbytt i okunnighet och oförstånd, såvidt man nämligen tänker, att Gud skulle hafva sökt åstadkomma något i sig sjelft omöjligt genom att låta vår syndaskuld uppvägas af Kristi lidande och död. — Men icke blott Guds utan ock Kristi ära fördunklas, ty hans kärlek, som bevisat sig deri, att han gått i döden för oss, varder om intet; hans embete att förkunna och stadfästa evangelium blifver nästan likställdt med apostlars och profeters, och makten att förläna evig salighet frånryckes honom. Dessutom kan man ej förstå, huru han genom sin lydnad och död förvärfvat syndaförlåtelse åt alla dem, som honom lyda, hvarmed den skadligaste af satisfaktionslärans alla konseqvenser sammanhänger, nämligen att intresset för praktisk fromhet och sedlighet svalnar och upphör, hvarom ock erfarenheten bär ett sorgligt vittnesbörd. Har Kristus för vår räkning gifvit Gud fullständig godtgörelse för alla våra synder, kunna å vår sida inga vidare vilkor vara att uppfylla för salighetens ernående. Hvarken tro eller goda gerningar äro af nöden; man kan oföskräckt fortlefva i synder och brott [1]).

Efter denna framställning af Socini negativa kritik af satisfaktionsläran är det vår uppgift att redogöra för hans egen positiva uppfattning af försoningsverket, hvarvid vi för sammanhangets skull äfven måste vidröra Socini lära om Kristi profetiska och konungsliga embetsverksamhet. I likhet med luterske och reformerte teologer bibehöll S. den från den äldre kyrkan härstammande indelningen af Kristi verksamhet för menniskornas frälsning uti det profetiska, öfverstepresterliga och konungsliga embetet, fastän med den åtskilnaden från nyssnämnde teologers uppfattning, att han strängt fördelar dessa embeten efter de båda tillstånden, så att det profetiska embetet uteslutande hänföres till förnedringen, men det öfverstepresterliga och konungs-

[1]) De Serv. IV, IX, pag. 232 f.

liga till upphöjelsen [1]). Dertill kommer, att de båda sist berörda embetena af Socinus åtskiljas endast till begreppet, icke i sak [2]). Reelt anser han nämligen den öfverstepresterliga och konungsliga embetsverksamheten vara ett och detsamma, såsom vi nedan närmare skola visa.

Hvad först Kristi profetiska embete vidkommer, består detsamma enligt Socinus deri, att Kristus fullkomligt uppenbarat och beseglat Guds Faders vilja med hänsyn till vår salighet [3]). Redan i gamla testamentet hade en uppenbarelse skett af Guds vilja genom meddelande af bud och löften. Men Kristus har reformerat den gammaltestamentliga lagen — hvarvid ceremonial- och civillagen upphäfts —, tillagt till densamma ytterligare bud dels rörande våra seder — att vi skola försaka oss sjelfva och efterfölja Kristus — dels rörande yttre ceremonier — nattvardsfirandet — samt gifvit fullkomligare löften, nämligen att vi under vilkor af Guds viljas uppfyllande skola undfå evigt lif eller odödlighet, syndernas förlåtelse samt den Helige Andes gåfva, hvilket allt ej var utlofvadt i gamla testamentet, som endast kände till löftet om jordisk lycksalighet för dem, som voro Guds befallningar lydige [4]). Beseglat Guds vilja har Kristus genom sitt lifs fullkomliga oskuld och helighet, genom de af honom förrättade undren samt slutligen och företrädesvis genom sin död. Frågan, hvarför Kristus skulle undergå döden och dertill en så grym och blodig död, besvarar Socinus i sitt arbete Christianæ religionis brevissima institutio, afdelningen Cum Christum necesse fuerit mori. På dubbelt sätt är Kristus de troendes frälsare, nämligen dels såvidt han genom sitt exempel manar de troende att alltjemt gå framåt på den frälsningens väg, hvilken de beträdt, dels såvidt han hjelper och stöder dem i alla faror och frestelser, hvilken hjelp når sin spets och sitt mål i deras befrielse från den eviga döden. Men intetdera af detta kunde han göra, med mindre han förut lidit döden. Ty huru vore det tänkbart, att Kristus genom sitt exempel skulle kunna förmå de

[1]) Bibl. Fr. Pol. I, pag. 775: Id vero, quo functus fuit in mundo, est Propheticum, quo fungitur in coelo, Regium, et Sacerdotale.

[2]) Ibidem pag. 777: Denique quod ad munus Christi sacerdotale attinet, id quidem non re ipsa, sed tamen per viam intellectus a regio ipsius munere distinguimus.

[3]) Ibid. I, pag. 775: Jam propheticum Christi munus in eo consistit, quod Dei Patris voluntatem perfecte nobis cum revelaverit cum etiam confirmaverit.

[4]) Ibidem I, pag. 775 f.

troende till den uthållighet i ett rättfärdigt lefverne, som är ett nödvändigt vilkor för deras frälsnings fulländning, om han icke sjelf smakat den blodiga död, hvarmed verlden så gerna vill löna rättfärdighet och fromhet; och huru skulle han kunna ådagalägga nödig omsorg om de troende i deras lidanden, huru styrka dem i deras frestelser och hjelpa dem i all deras nöd, om han icke sjelf verkligen i fullt mått erfarit tyngden af det menskliga lifvets elände och vedervärdigheter? För de troende är alltså Kristi död nödvändig, på det de i Kristus måtte hafva ett fullkomligt föredöme, och för honom sjelf var dödslidandet behöfligt, på det han måtte sättas i stånd att verka på ett sätt, som öfverensstämmer med hans ställning såsom de troendes öfverhufvud. Bådadera bestyrkes af skriften, nämligen af 1 Petr. 2: 21, hvarest det heter, att «Kristus led för oss, låtandes oss en efterdömelse, att I skullen efterfölja hans fotspår», samt af Hebr. 2: 18; 4: 15, der Kristi förmåga att varkunna sig öfver oss och hjelpa oss bevisas deraf, att han sjelf blifvit pint och frestad i allting såsom vi. Dessutom försäkrar oss Kristi död om Guds outsägliga kärlek till oss. Den visar oss nämligen, att Gud älskat oss ända derhän, att han icke dragit i betänkande att utgifva sin egen Son i döden till vår frälsning, hvaraf vi kunna hemta den fasta öfvertygelsen, att allt, hvad Kristus å Guds vägnar utlofvat, ock skall komma oss till del, om vi i tro lyda och efterfölja honom. I öfrigt är Kristi död nödvändig såsom en genomgångspunkt till hans uppståndelse och bör alltid betraktas i sammanhang dermed, ty lösryckt från detta sammanhang saknar Kristi död all frälsande betydelse. Hade Kristus förblifvit i döden, hade han icke kunnat vara vår frälsare från döden. Men nu har Kristus uppstått och hans uppståndelse är vår egentliga frälsningsgrund. Den är «caput et tanquam fundamentum totius fidei et salutis nostræ in Christi persona» [1]). Af Kristi uppståndelse kunna vi hemta ett fast hopp om odödlighet eller derom, att vi på den yttersta dagen skola varda uppväckte till evigt lif, om vi tro på honom, som för oss död och uppstånden är. Ty i hans uppståndelse hafva vi icke blott ett exempel på befrielse ur dödens bojor för dem, som förtrösta på Gud, och en underpant derpå, att om vi ock måste mycket lida vid efterföljelsen af vår salighetshöfding på troslydnadens väg, så väntar oss dock en odödlighet och en härlighet, i jemförelse hvarmed ifrågavarande lidande ej är att

---

[1]) Ibidem II, pag. 131.

skatta såsom något egentligt ondt [1]), utan vi se ock, såvidt som Kristus efter sin uppståndelse blifvit begåfvad med konungsligt majestät och satt till herskare öfver allt både det i himmelen och på jorden är, makten att uppväcka från de döda och förläna evigt lif lagd i hans händer, som älskat oss ända till utgjutandet af sitt eget blod för vår skull, till följd hvaraf vi kunna och böra ega en orubblig visshet och ett säkert hopp derom, att han en gång i tidens fullbordan skall gifva oss den odödlighet eller det eviga lif, som han utlofvat åt sina trogna [2]).

Med uppståndelsen slutar Kristi förnedringstillstånd och hans profetiska verksamhet. Med himmelsfärden vidtager hans upphöjelse och utöfningen af hans öfverstepresterliga och konungsliga embete. Att Socinus räknar uppståndelsen till förnedringen synes bland annat deraf, att han nekar det Kristus genom uppståndelsen undfick odödligt väsen. Visserligen uppstod han från de döda för att icke vidare dö, men sjelfva odödligheten erhöll han först vid sitt inträde i himmelen. Att Kristus omedelbart efter uppståndelsen ej var odödlig, bevisas deraf, att hans kropp var sinligt förnimbar, att hans händer och fötter buro märken efter spikarne, hvarmed de fastnaglats vid korset, och hans sida efter lansen, hvarmed hon genomstungits, samt att han tog lekamlig näring till sig, hvilket allt icke kan tänkas ega rum i fråga om en odödlig, förklarad lekamen [3]).

Af de båda nyssnämnda embeten, hvilkas utöfning tillhör den upphöjde Kristus, är för Socinus det konungsliga vigtigast, hvarför han ock i sina Themata de officio Christi ställer det före det öfverstepresterliga. I egenskap af konung sitter Kristus på majestätets högra hand i höjden, eger all makt i himmelen och på jorden, öfver andar och menniskor, öfver onda och goda, öfver kropp och själ, har förmåga att underlägga sig allt, genomforskar allt till och med våra hjertan och kan till följd deraf styrka och hjelpa oss i alla olyckor och lidanden samt slutligen befria oss från döden, det högsta och förskräckligaste af allt ondt. På grund af denna Kristi konungsliga myndighet, hvilken han undfått af Gud såsom en gåfva, och hvilken specielt åsyftar ledningen af

---

[1]) Ibidem II, pag. 144 — ut inde post modum per gloriosissimum resurectionem liberatus et ad supremam beatitatem perductus, nihil mali esse in ea via, quam præmonstraverat, aperte doceret: ac deinceps nullis quantumvis granibus periculis ii qui ipsi obediunt, demoveri possint.

[2]) Ibidem I, pag. 777, XXXVII.

[3]) Ibidem I, pag. 600; II, pag. 177.

hans församling eller de troendes bevarande, skyddande och stödjande, kunna vi till Kristus uppsända våra böner samt egna honom gudomlig dyrkan. Kristusdyrkan är alltså fullt berättigad, men ej nödvändig, enär intet särskildt gudomligt bud derom föreligger och Kristus, såsom varande menniska, ehuru förgudligad, dock väsendtligen är Fadren underordnad. Vi kunna derför äfven, med förbigående af Kristus, vända oss med vår tillbedjan och våra böner till Gud Fader. Kristusdyrkan är således ett adiaforon, men erkännandet af dess tillåtlighet är nödvändigt för hvar och en, som vill nämna sig efter Kristi namn eller heta kristen[1]). Med de dödas uppväckelse, den yttersta domen och dödens totala öfvervinnande upphör Kristi konungsliga embete och hans ställning såsom verldsregent. Sedan Sonen underlagt sig allt, öfverlemnar han riket åt Gud och Fadren och varder sjelf Fadren underlagd (1 Kor. 15: 26—28). Mot de kiliastiska föreställningarna om ett 1000-årigt jordiskt messiasrike vid tidens ände före den yttersta domen uppträder Socinus med bestämdhet, förklarande denna lära vara falsk, farlig och absurd[2]).

Från Kristi konungsliga embete är hans öfversteepresterliga att skilja endast «per viam intellectus» eller till begreppet, nämligen så, att vi i det förra skåda hans underbara och obegränsade makt att hjelpa oss, men i det senare hans hjertliga omsorg om oss och hans villighet att hjelpa oss.[3]) I egenskap af öfverstepräst tillkommer Kristus ett offer, och detta offer består deri, att han genom döden inträdt i himmelen för att för vår räkning stå inför Guds åsyn, att han renar oss ifrån synderna eller drager oss ifrån dem genom att medelst hopp om odödlighet väcka och nära hos oss kärlek till Gud och nästan, samt att han i kraft af sin af Fadren undfångna allmakt både nu och i synnerhet på den yttersta dagen skyddar oss från Guds vrede, d. ä. från allt det onda, hvarmed Gud straffar och på domens dag i fullt mått skall straffa synden[4]) Kristi offerhandling har alltså icke skett på korset, utan är en alltjemt fortgående akt af den upphöjde eller himlafarne frälsaren. Dock vill Socinus icke helt och hållet förneka Kristi döds samhörighet med hans offer. Eftersom nämligen Kristi korsdöd var en nödvändig betingelse för hans inträde i himmelen, kan densamma äfven räk-

[1]) Ibidem I, pag. 777, XLVI; II, pag. 764 f. [2]) Ibidem I, pag. 440 ff.
[3]) Ibidem I, pag. 777, XLVIII.
[4]) Ibidem I, pag 777, LI; II, pag. 164, 169, 174.

nas med till hans offerhandling, alldeles som offerdjurets slagtande i gamla testamentet hörde såsom förberedelse med till offrandet. Men likasom syndoffret å den stora försoningsdagen, hvilket var en förebild till Kristi offer, ej vardt fullbordadt, förrän öfverstepresten inträdt i det allraheligaste för att applicera blodet på nådastolen, på samma sätt försiggår Kristi offer, äfven om det i viss mening kan sägas hafva tagit sin början på jorden, i verkligheten ej, förrän han med sitt blod inträdt i himmelen[1]). Till följd häraf kan Kristus ej heller sägas vara vår öfversteprest i egentlig mening, förrän han ingått i himmelen (»relativa enim sunt sacerdos et oblatio»). Beviset[2]) härför hemtar Socinus ur hebreerbrefvet. I detta brefs 9: 25 (»icke att han skall ofta offra sig, såsom Öfverste Presten gick hvart år in uti det heliga med annars blod») ställer författaren Kristi offer gentemot öfversteprestens ingång i det allraheligaste en gång om året med främmande blod, hvaraf tydligt synes, att författaren tänker sig Kristi offer bestå deri, att han genom sitt blods utgjutande inträdt i himmelen för att der för vår räkning stå inför Gud. Till detsamma kan man jemväl sluta af följande vers: »eljest måste han skolat ofta lida af verldens begynnelse etc.», hvilka ord skulle mista all betydelse om lidande och offrande vore samma sak. Ty hvad vore det för mening att säga: »icke att han ofta skall lida, eljest måste han skolat ofta lida från verldens begynnelse». Det hade varit oskickligt af författaren att så uttrycka sig. Men om »offra sig» är lika med »framställa sig i himmelen inför Gud», sluter författaren med rätta, att det icke är af nöden, att Kristus ofta offrar sig, eljest hade det varit af nöden, att han upprepade gånger lidit. Ty Kristus har icke framstält sig eller kunnat framställa sig i himmelen utan genom döden eller sitt blods utgjutelse. Saken belyses ytterligare af fortsättningen af v. 26: »men nu på verldenes ändalykt är han en gång uppenbarad, genom sitt eget offer, till att borttaga syndena», eller enligt den öfversättning Socinus begagnar: »nunc autem semel in consummatione seculorum ad destructionem peccatorum per hostiam (sive per immolationem sui ipsius) apparuit». »Apparuit» begagnar författaren här antagligen i betydelsen af »coram Deo apparuit» (jemf. v. 24), likasom han i 10: 11 nyttjar det enklare uttrycket »astare» i stället för »astare ad

[1]) Ibidem II, pag. 178: Coepit quidem quodammodo hic in terris Christi sacerdotium, sicut et oblatio coepit. Sed utrumque in coelis absolutum fuit.

[2]) Ibidem II, pag. 164 ff.

aram». Och att den nyssnämnda betydelsen af »apparuit» här är nödvändig, synes af dess förbindelse med orden »per immolationem sui ipsius». Att Kristus »per immolationem sui ipsuis» tett sig inför Guds åsyn, gifver nämligen god mening, men att han genom sitt offer skulle hafva blifvit uppenbarad, vore ett dunkelt uttryck, som dessutom saknade sammanhang med det föregående. Likaledes är det af sammanhanget tydligt, att orden i Hebr. 9: 14: »huru mycket mer skall Kristi blod, som hafver sig sjelf obesmittad genom den Hel. Ande offrat etc», åsyfta Kristi sjelfframställning i himmelen. Ty med dessa ord angifves skälet till det i v. 12 sagda, nämligen att Kristus är genom sitt blod en resa ingången uti det heliga och hafver funnit en evig förlossning. — Att Kristi offer åter är en i himmelen ständigt fortgående akt, framgår af samma brefs 8: 3—4: »ty hvar och en Öfverste Prest varder skickad till att offra gåfvor och offer; derför är det af nöden, att denne ock något hafver det han offra skall. Hvar han nu vore på jorden, så vore han icke prest, der prester äro, de der efter lagen offra gåfvor». Mot påståendet, att Kristi offer sker i himmelen och icke allaredan fullbordats med korsdöden, kan Efes. 5: 2 icke anföras, ty meningen i detta ställe är icke, att Kristus gifvit sig sjelf ut för oss *till* en gåfva och ett offer, utan att den kärlekshandling, hvilken Kristus gjorde, i det han utgaf sig för oss, var Gudi ett välbehagligt offer. Socinus tolkar det sistnämnda stället i analogi med Hebr. 13: 16, der handlingar af välgörenhet kallas Gud täckeliga offer, och Fil. 4: 18, der det understöd, de filippiske kristne genom Epafroditus tillstält Paulus, benämnes »en söt lukt, ett offer Gudi täckt och anammeligt». Icke heller bevisas den motsatta åsigten af sådana ställen, hvilka vid frågan om försoningen eller återlösningen endast omförmäla Kristi blod eller död, ty de helige författarne begagna uttrycken Kristi blod eller död metonymice för hela Kristi offerhandling, dels emedan döden var en nödvändig betingelse derför, att hans offer skulle kunna komma till stånd, dels för att med ett enda uttryck framhålla och rekommendera på en gång Guds och Kristi kärlek. Dock medgifver Socinus, att endast hebreerbrefvet tydligt utsäger, det Kristi offer är lika med hans genom döden fullbordade ingång i himmelen [1]). Men i detta bref är det nyssnämnda upp-

[1]) Ibidem I, pag. 586: Ex quo apparet non leviter eos errare, qui ea, quæ auctor ille Christi attribuit oblationi, ad ipsam mortem accommodant: præsertim cum ne ibi quidem ubi mortis seu sanguinis Christi tantum fit aperta men-

fattningssättet af Kristi offer genomgående och Hebr. 1: 3; 10: 12 m. fl st., der försoningen framställes såsom redan skedd, innebära ingen afvikelse derifrån, ty i dessa ställen är blott fråga om försoningens modus, hvilken fullbordades med Kristi uppståndelse från de döda och förherligande, men icke om försoningen sjelf, hvilken ständigt fortgår. Eller med andra ord: genom Kristi uppståndelse och öfvertagande af allmaktens utöfning har ett medel åvägabragts, hvarigenom dels Kristus kan förlåta oss våra synder eller befria oss från straff, dels vi bevekas att omfatta denna förlåtelse, men derifrån bör man skilja den verkliga förlåtelsen eller försoningen, som oupphörligen tillströmmar och skall tillströmma dem, som i tro lyda Kristus [1]).

Har Kristi offer kommit till stånd först genom hans framställning af sig sjelf i himmelen inför Fadrens åsyn, är det sjelfklart, att han ej heller är öfversteprest, förrän han ingått i herligheten. Att omedelbart ur skriften ådagalägga riktigheten äfven af sistnämnda sats, möter ingen svårighet [2]). Att Kristus icke före sin död var vår öfversteprest, framgår af Hebr. 2: 17: »derför måste han i all stycke vara bröderna lik; på det han skulle vara en barmhertig och trogen Öfverste Prest för Gud, att försona folkets synder». Häraf kan man sluta, att Kristi personliga erfarenhet af alla våra svagheter, hvartill äfven döden måste räknas, var en förutsättning för hans prestadöme, emedan han icke förr på ett sant och verkligt sätt blifvit insatt till öfversteprest, än han i sann mening kunde vara barmhertig och trogen. Vidare, då det heter i Hebr. 5: 5: »så hafver ock icke Kristus gjort sig sjelf härligan, att han skulle varda öfverste Prest; utan den som sade till honom: Du äst min Son, i dag hafver jag födt dig», är det tydligt, att Kristus icke blifvit af Gud egentligen utkorad till öfversteprest, förrän det ordet talats till honom: »Du äst min son, i dag hafver jag födt dig». Men

---

tio, intelligendum sit, ipsam tantummodo mortem commemorari, cum sacri scriptores sola sanguinis seu Christi appellatione metonymice universam ipsius oblationem — — intelligere soleant. Ibidem II, pag. 162.

Ibidem I, pag. 589 Deinde meminisse oportet, me, cum de Christi oblatione quam Sacræ Literæ memorant, affirmo, eam in cœlo peractam post crucis mortem fuisse, non loqui nisi quatenus pertinet ad auctorem epistolæ ad Hebræos, non autem de omnes sacros scriptores, quamquam de omnibus idem affirmari posse crediderim.

[1]) Ibidem I, pag. 598.

[2]) Ibidem II, pag. 178.

att detta icke skett före uppståndelsen, alltså ej heller före döden, vittnar Paulus i Ap-Gern. 13: 33. Att Kristus åter icke efter döden, innan han uppsteg till himmelen, var i full mening öfversteprest, bevisas af Hebr. 7: 26: »ty en sådan öfverste Prest höfdes oss hafva, den der helig vore, oskyldig, obesmittad, skild ifrån syndare, och högre än himmelen». Om alltså den, som skulle vara vår öfversteprest borde vara högre än himmelen, följer, att Kristus icke kunde vara vår öfversteprest, såvidt han icke blifvit upphöjd öfver himmelen. Likaledes synes af Hebr. 8: 4, som ofvan citerats, att Kristi närvaro i himmelen är en förutsättning för hans prestadöme [1]).

Med den uppfattning af Kristi öfverstepresterliga verksamhet, hvilken Socinus alltså bildat sig, är det sjelfklart, att Socinus icke kan tillskrifva Kristi förbön betydelsen af ett verkligt bedjande för menniskorna på grund af ett genom korsdöden fullbordadt försoningsoffer för verldens synder. Förbönen är endast en beteckning derför, att Kristus icke af sig sjelf eger utan af Fadren undfått makten att försona. Med läran om förbönen vill Skriften bevara oss från den stora villfarelsen, att Kristus skulle vara Gud.[2])

Till belysning af Socini uppfattning af Kristi öfverstepresterliga embete tjenar den jemförelse, Socinus uppdrager dels mellan gamla testamentets offer och Kristi offerdöd[3]), dels mellan gamla testamentets öfversteprest och Kristus. Hvad först angår förhållandet mellan offren i gamla testamentet — särskildt det årliga syndoffret för hela folket å den stora försoningsdagen — och Kristi död[4]), så råder dem emellan en väsendtlig öfverensstämmelse derutinnan, att ingendera blidkade Gud eller utgjorde en godtgörelse för synden, utan voro af Gud satta betingelser för syndens endast i Guds nådiga vilja grundade försoning samt källor till förvissning om Guds nåd och syndernas förlåtelse. Eller med andra ord: försoningens både effectus och cognitio framgå såväl af gamla testamentets offer som af

[1]) Med de ur Socini skrifter redan citerade ställena rörande förverkligandet af Kristi offer i himmelen och rörande Kristi prestadöme jemföre man B. F. P. II, pag. 391 f.

[2]) B. F. P. I, pag. 668, II, pag. 392 f.

[3]) Då Socinus gör denna jemförelse, betraktar han Kristi död såsom en inledning till hans offer och tillägger den förra, hvad som egentligen tillkommer det senare i dess helhet.

[4]) B. F. P. II, pag. 162 ff.

Kristi korsdöd. Men Kristi död har med hänsyn till försoningens både effectus och cognitio stora företräden framför gamla testamentets offer. I fråga om effectus, hvilken härvid är af större betydelse, består företrädena deri, att Kristi död å ena sidan icke blott frälsar från syndens straff utan ock verkar sedlig förbättring samt å den andra befriar från alla synders skuld vare sig synderna höra till den förflutna[1]) eller den kommande tiden (Hebr. 9: 11—14), under det att gamla testamentets offer dels endast medförde befrielse för redan begångna synders straff, dels saknade förmåga att draga menniskan ifrån synden. Vidare inträdde i gamla testamentet förlåtelsen omedelbart efter offrandet, hvilket berodde deraf, att offren vore en del af sistnämnda förbund. Men då Kristi död icke är en del af det nya förbundet utan med detsamma förenadt såsom en bekräftelse af förbundet, måste i nya testamentets tid förbundets vilkor iakttagas eller den sedliga förbättringen först inträda, innan förlåtelsen kan erhållas. Gud har genom Kristus utlofvat syndaförlåtelse endast åt dem, som öfvergifva synden och föra ett rättfärdigt lefverne. Till sedlig förnyelse åter eggas menniskan, då hon betänker, huru stor belöning (evigt lif) Gud utfäst för alla dem, som efterfölja Kristus, och då hon besinnar, att Kristus, genom hvilken det eviga lifvets löfte blifvit menniskorna kungjordt, upphöjts till himmelen, der han sjelf både njuter evigt lif och af Gud undfått makt att deraf delaktiggöra dem, som äro Gud lydige. Hvem kan under sådana omständigheter tveka att öfvergifva syndens väg och efterfölja Kristus i rättfärdighet, renhet och oskuld? Men för Kristi upphöjelse är hans död en af Fadren anordnad betingelse, och fördenskull kan menniskans bättring eller sedliga förnyelse äfven refereras till Kristi död. Slutligen är det en vigtig åtskilnad mellan gamla testamentets offer och Kristi död derutinnan, att de förre försonade endast ouppsåtliga synder, under det att Kristi död försonar uppsåtliga synder och brott. I gamla testamentet kunde visserligen en förlåtelse erhållas äfven för det senare slaget af synder, men icke till följd af ett åt alla gifvet löfte utan blott i kraft af Guds utomordentliga nåd. I det nya testamentet åter har Gud gifvit löfte, att alla menniskor, som bättra sig, skola undfå förlåtelse, huru svåra synder de än begått. Men betraktas försoningen i

[1]) Detta dock icke så att förstå, att Kristi död eller offer skulle hafva haft kraft att försona de synder, som blifvit begångna i gamla testamentet B. F. P. II, pag. 184 f.

nya testamentet från den sidan, att hon innebär ett menniskans dragande från synden sjelf, så kan man icke säga, att Kristus försonat de ouppsåtliga synderna i samma egentliga mening, som han försonat de uppsåtliga, ty de förra häfta fortfarande vid den omvända menniskan, utan att hon någonsin kan befrias derifrån i detta lifvet, men från de uppsåtliga synderna varder hon deremot genom Kristus förlossad. Sammanställer man detta med Socini åsigt, att syndaförlåtelsen förutsätter en subjektiv rening från synden, borde det hafva varit konseqvent af Socinus att neka, det menniskan under nya testamentets tid kan undfå förlåtelse för de uppsåtliga synderna, men en sådan konseqvens drager han icke. Gud förlåter jemväl dessa mindre synder för deras obetydlighets skull och i betraktande af den i det hela sedligt goda lifsriktningen.

Beträffande förhållandet mellan Kristus och gamla testamentets öfversteprest [1]), var karakteren af deras försonande verksamhet lika derutinnan, att den bestod i ett fullgörande af de vilkor, Gud bestämt för meddelande af den utaf honom fritt utlofvade syndaförlåtelsen, samt i deklaration, att menniskorna verkligen undfått ifrågavarande förlåtelse. Vidare likasom öfverstepresten i gamla testamentet offrade för sig sjelf, innan han offrade för folket, så har ock Kristus gjort Den förre offrade för sina synder, den senare för sin svaghet och dödlighet (Hebr. 5: 7), hvilka i skriften understundom betecknas med uttrycket synd (Hebr. 7; 26; 2 Kor. 5: 21; Rom. 6: 10; 1 Petr. 4: 1), hvarför det i Hebr. 7: 27 rent af säges, att Kristus offrat för sin synd. Slutligen, likasom öfverstepresten först slagtade offerdjuret i förgården och derpå med blodet inträdde i det allraheligaste för att inför Guds åsyn förrätta den egentliga försoningshandlingen medelst blodets stänkande, så har ock Kristus utgifvit sig sjelf i döden, och sedan ingått i himmelen för att der verkställa den egentliga försoningen för våra synder. I himmelen, eller den öfverjordiska helgedomen förblifver emellertid Kristus för att oupphörligen försona synderna, men öfverstepresten trädde åter ut ur det allraheligaste. Han hade nämligen att i förgården offra ett brännoffer samt att förbränna de feta delarne af den slagtade syndofferstjuren och syndoffersbocken.

[1]) Ibidem II, pag. 172 ff.

Betraktar man närmare denna Socini lära om Kristi frälsningsverk, finner man lätt, huru hans inledningsvis omnämnda dualistiska och abstrakt moraliska grundåskådning nästan på hvarje punkt lyser igenom. Evangelium är en ny lag; gamla och nya testamentet äro icke till arten utan endast till graden åtskilda. Detta innebär, att det normala förhållandet mellan meniskan och Gud är ett lagförhållande, ett förhållande af bjudande vilja å Guds sida och lydande vilja å menniskans, hvilket åter betyder, att en verklig lifsenhet icke kommer till stånd mellan de båda faktorerna, utan att Guds lif och menniskans lif äro absolut heterogena element, mellan hvilka ingen inre kommunikation kan komma i fråga. Att detta är ett judaiserande och dualistiskt, för kristendomens ande främmande betraktelsesätt, ligger i öppen dag. Och att Socinus dervid hufvudsakligen låter bestämma sig af intresset för det menskligas sjelfständighet i förhållande till det gudomliga, framgår af den styrka, hvarmed han betonar menniskans frihet. Det är på menniskan det egentligen ankommer att bringa viljeharmonien till stånd mellan sig och Gud. Gud har endast att uppenbara sin vilja samt genom löften locka menniskan till dess efterföljd. Det vigtigaste af dessa löften är, att om menniskan förer en god och sedlig vandel, så undfår hon ett odödligt och saligt lif. Men odödligheten följer icke af menniskans väsen eller begrepp — hon är nämligen skapad dödlig både till kropp och själ — utan är en särskild gåfva af Guds allmakt, ett påstående, hvari vi se ett slående bevis på Socini sträfvan att så mycket som möjligt hålla det gudomliga och menskliga isär, men dock på samma gång åvägabringa mellan dem en yttre likformighet. Den enda punkt i Socini framställning; hvari en djupare uppfattning af förhållandet mellan Gud och menniskan framskymtar, är hans lära om den Helige Andes förlänande åt menniskan, men dels tyckes denna läropunkt hos Socinus icke komma till utförande och praktisk användning, dels försvagas den deraf, att Socinus icke tänker den Helige Ande såsom en gudomlig person, genom hvilkens inneboende i hjertat menniskan har del i Guds eget personliga lif, utan endast såsom en opersonlig kraft till helgelse.[1])

---

[1]) Vi hafva icke i Socini skrifter påträffat några ställen, der han närmare redogör för betydelsen af den Helige Andes gåfva. Troligt är dock, att han i likhet med efterföljande socinianske teologer dermed menar en af Gud åt de troende förlänad visshet om odödlighetens erhållande. Jemför Fock: Der Socinianismus, Kiel 1847, pag. 602 f. Vi bestyrkas i denna förmodan af

Mot evangelii karakter af att vara en ny lag svarar Kristi bestämmelse att vara en ny lagstiftare, en andre Moses, hvilken gifver fullkomligare kunskap om Guds vilja och löften om större belöningar för dess åtlydnad, än hvad i gamla förbundets tid varit fallet. Derjemte har han ock på mångfaldigt sätt beseglat Guds vilja eller ådagalagt sanningen af sin förkunnelse samt i sitt lif framstält ett exempel på Guds viljas uppfyllande. För allt detta är det ej af nöden, att Kristus är Gud utan blott en af Gud upplyst menniska, den högste af alla profeter, en uppfattning af medlarens person, hvaruti, såsom redan i inledningen blifvit nämndt, dualismen tydligt gifver sig tillkänna. Men för att vara en fullkomlig förebild måste Kristus icke blott framställa ett exempel af sedlig lydnad, utan ock af det lidande, hvarmed verlden lönar rättfärdighet och fromhet, samt af det oförgängliga lif, hvarmed Gud lönar samma egenskaper. Och detta gör Kristus genom sin död och sin uppståndelse. Af dessa båda akter ligger hufvudvigten på uppståndelsen, hvilken Socinus anser som vår egentliga frälsningsgrund. Och denna Socini uppfattning måste synas fullt konseqvent, om den sammanställes med hans åsigt om menniskans begrepp och mål. Är menniskans mål, att hon, ehuru till väsendet är dödlig, bör blifva odödlig, så måste ock i Kristi eller förebildens historia den tilldragelse vara betydelsefullast, hvarigenom han befrias från förgängelsen för att delaktiggöras af oförgängligt väsen. Denna tilldragelse måste vara vigtigast både för Kristus sjelf, som derigenom ryckes upp öfver dödlighetens sfer, och för menniskorna, såvidt de deri hafva en bild och en underpant på förverkligandet af sitt transcendenta mål. På detta sätt sammanhänger Socini framhållande af Kristi uppståndelse med hans betonande af Kristi förebildliga betydelse och med hans åsigt, att menniskan för att nå sin bestämmelse måste upphöjas öfver sig sjelf till en öfvermensklig eller så att säga gudomlig tillvarelseform. Och ur samma grund är det äfven man har att förklara det förgudligande, hvilket Socinus anser hafva kommit Kristus till del efter uppståndelsen. Betraktar man vidare Socini framställning af Kristi död, är det i ögonen fallande, huru starkt han betonar dess betydelse i förhållande till menniskorna. Genom Kristi

den funna öfverensstämmelsen mellan Socinus och hans efterföljare i fråga om af uppfattningen den Helige Ande från objektiv synpunkt. Objektivt sättes nämligen den Helige Ande lika med evangelium. B. F. P. I, pag. 243, Rörande Socini lära om den Helige Ande se i öfrigt B. F. P. II, pag. 620 ff.

död öfvertygas, säger han, menniskorna om Guds kärlek, uppmuntras till uthållighet i sanningens bekännande och rättfärdighetens bevisning samt förvissas derom, att Kristus, då han sjelf af egen erfarenhet smakat lidandets bitterhet, är villig att hjelpa dem, som betungas med lidande och nöd af hufvudsakligen samma anledning som han dermed betungats. Men i förhållande till Gud har Kristi död ingen annan betydelse än att vara en akt af lydnad. Lika litet genom döden som genom något annat har Kristus bevekt Gud att bete menniskorna sin nåd. Kristi död är alltså egentligen till blott för menniskornas räkning, såvidt som den dels sätter Kristus i stånd att bistå dem i de svårigheter, hvilka verlden brukar bereda för ett jemnt och oafbrutet framskridande i sedlighet, dels ock utgör för menniskorna ett kraftigt incitament till framhärdande i det goda trots det lidande, hvarmed ett sådant framhärdande oftast varder lönadt här i lifvet. I denna Socini lära om Kristi död likasom ock i det sätt, hvarpå han tänker sig karakteren af Kristi försonande verksamhet i himmelen, nämligen att densamma endast har menniskorna till objekt och i första rummet åsyftar deras befrielse från syndens makt eller deras sedliga förbättring, manifesterar sig på en gång dualismens och det ensidigt moraliska intressets herradöme i Socini teologi. Kristi medlande verksamhet har endast till uppgift att återställa menniskan i ett rätt förhållande till Gud genom att förhjelpa henne till moralitet, men icke att i någon som helst mening inverka på Gud till förmån för menniskan. Att en ensidig moralism bildar ett af hufvuddragen i Socini åskådning, torde dock tydligast framgå af den ordning, hvilken han tänker ega rum mellan försoningens moment: befrielsen från syndens makt och upphäfvandet af dess skuld och straff. Han är nämligen, såsom vi sett, af den åsigten, att det förstnämnda momentet i verkligheten måste inträda före det senare, eller att den sedliga förnyelsen är vilkor för skuldens förlåtelse och straffets efterskänkande. Dermed har Socinus uttalat den grundsatsen, att det sedliga är prius i förhållande till det religiösa, och att det senare är att betrakta som ett bihang till det förra. Ja, i sjelfva verket undertrycker Socinus, såsom vi ofta sagt, det religiösa nästan helt och hållet, ty skuldens förlåtelse fattar han på ett alltför utvärtes sätt, för att dermed skulle vara förbundet ett den skyldiges insättande i lifsgemenskap med Gud. Reformatorernes åskådningssätt är i detta fall alldeles motsatt Socini, såvidt som de förre orubbligt fasthålla, att skuldens förlåtelse och barnaförhål-

landets återställelse är en nödvändig förutsättning för befrielsen från syndens herravälde, hvilket åter innebär, att det religiösa är prius i förhållande till det sedliga. Men såsom vanligen brukar ske, då man upphöjer sedligheten på bekostnad af religiositeten, nämligen att sedligheten blifver uppfattad på ett ytligt sätt, i det att man nedsätter sina fordringar på sedlighet, så gör ock Socinus sig skyldig till ett liknande fel. Det är nämligen blott de svårare eller uppsåtliga synderna, hvilka enligt hans förmenande störa menniskans rätta förhållande till Gud och från hvilka han derför yrkar en omvändelse. De mindre eller ouppsåtliga synderna, hvilka hafva sin grund i köttslig svaghet, anser han vara alltför obetydliga för att egentligen vara värda vare sig Guds eller menniskors synnerliga uppmärksamhet. Derför förlåtas de, utan att menniskan förut behöfver att subjektivt blifva renad från dem. Och detta gäller både för gamla och nya testamentet, om ock med den skilnad, att förlåtelsen i gamla testamentet var bunden vid fullgörandet af en yttre offerhandling, men i det nya förbundets tid meddelas utan någon sådan ceremoni.

Huruvida denna Socini uppfattning af Kristi verk, specielt hans försoningsverk, är riktig, kan emellertid med fullkomlig säkerhet pröfvas endast efter skriftens norm. Det är för den skull vår uppgift att undersöka skriftens lära i frågan. Vid anställande af denna undersökning torde det vara lämpligast att utgå från en kritisk behandling af Socini mot den kyrkliga läran om Kristi tillfyllestgörelse anförda skriftbevisning och i sammanhang dermed betrakta hans egen läras förhållande till skriftens åskådning.

Hvad först beträffar Kristi egenskap af att vara frälsare, är det tydligen alltför inskränkt att, såsom Socinus gör, tillskrifva Kristus denna egenskap, endast såvidt han är profet eller har förkunnat och beseglat salighetens väg. Ty Kristi frälsareverksamhet består icke blott deri, att han förkunnat och fortfarande låter förkunna sanningens ord (Joh. 1: 17; Matth. 28: 20; 1 Kor. 1: 21; Jak. 1: 21) utan ock i hans öfverstepresterliga försoning (Hebr. 5: 9; 7: 25) samt i utöfvandet af konungslig makt (2 Tim. 4: 18).

Huruvida Kristus emellertid såsom försonare eller öfversteprest enligt skriftens lära tillfyllestgjort för våra synder, är en

fråga, som endast kan besvaras i sammanhang med en analys af de bibelställen, som handla om den genom Kristus skedda försoningen och återlösningen. Den omständigheten, att äfven andra personer än Kristus i skriften sägas frälsa, kan naturligen icke utgöra något hinder för ingående af ett tillfyllestgörelsens moment i Kristi frälsareverksamhet, ty skriften lär ingenstädes, att menniskor frälsa på samma sätt och i samma mening som Kristus.

Af minst lika stor omfattning som begreppet frälsare är begreppet medlare, utsagdt om Kristus. Endast såsom den der förmedlar ett fridsförhållande mellan Gud och menniskor kan Kristus kallas medlare. Ett medlande förutsätter nemligen, att mellan två parter ett brutet förhållande eger rum, och medlandets uppgift är att upphäfva detta brutna förhållande och förvandla detsamma till ett vänskapligt och innerligt förhållande. I denna mening torde uttrycket medlare förekomma äfven i det mycket omtvistade stället Gal. 3: 19 [1]. Att Kristus företrädesvis genom sin offerdöd är medlare mellan menskligheten och Gud, eller dem emellan åstadkommit ett fridsförhållande, inses af Hebr. 9: 15; 12: 24; 1 Tim. 2: 5 [2], men huruvida förhållandet, som han gegenom sitt medlande återställt, hade blifvit brutet å Guds eller å mensklighetens eller å bådaderas sida, kan endast genom en närmare betraktelse af skriftens lära om Kristi offerdöd utrönas [3].

Att Kristus upprättat ett fridsförhållande mellan menskligheten och Gud, uttryckes nämligen i skriften äfven dermed, att han är vår försonare, eller att han åstadkommit en försoning. Vi

---

[1] H. Cremer: Bibl. theol. Wörterb. der neutest. Gräc., Gotha 1872, p. 424.

[2] Att Paulus genom satsen *ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων* trots Socini motsatta påstående, velat angifva sättet, hvarpå Kristus utfört sitt medlarekall, kan icke betviflas, låt vara att i satsen orden *ὑπὲρ πάντων* äro starkast betonade.

[3] I anledning af Socini i sammanhang med skriftens lära, att Kristus är en af Gud sjelf sänd medlare, gjorda påstående, att Kristus icke kan hafva godtgjort Gud, enär en konung icke kan tänkas skicka sändebud till sina upproriske undersåtar, med mindre han tillförene förlåtit dem, må man ihågkomma Hollazii ord i Exam. theol. acroam., Lipsiæ 1735, pars III, pag. 174: «Distinguendum inter dilectionem generalem et specialem. Ille est dilectio misericordiæ . . . hæc est complacentiæ . . . Prior locum obtinet in Deo etiam subirato generi humano; posterior Deum placatum supponit. Distingu. inter iram summam et temperatam. Illa excludit benevolentiam, hon hæc. Potest offensus (v. gr. hostis in bello) de reconcilianda pace cogitans proponere conditiones pacis, quod est generalis, benevolentiæ et placabilitatis; actu autem non placatur aut amicitiam init cum offendente, nisi ipsi fiat satis.

hafva sett Socinus yrka, att icke Gud utan endast menniskorna utgöra föremål för denna Kristi försonande verksamhet, enär endast menniskorna skulle hafva brutit sitt förhållande till Gud men icke tvertom, och vi hafva funnit, att Socinus såsom stöd för ifrågavarande yrkande anför hufvudsakligen två skriftskäl, nämligen dels de helige författarnes konstanta språkbruk, enligt hvilket visserligen menniskorna blifvit försonade med Gud men ej Gud med menniskorna, dels att Paulus betonar Kristi lif såsom vigtigare för vår frälsning än hans död (Rom. 5: 10). Hvad till en början det nämda språkbruket beträffar, har Socinus otvifvelaktigt allt för hastigt deraf dragit slutsats. Ty hvarken i den profana eller i den bibliska grekiskan kan man af konstruktionen af de verb, som öfversättas med försona (*διαλλάσσειν, καταλλάσσειν, ἀποκαταλλάσσειν, ἱλάσκεσθαι* och *ἐξιλάσκεσθαι*) sluta, hvilken försoningen gäller. utan sammanhanget måste för hvarje gång afgöra, hvilken det är som försonas. Att personen, som försonas, kan stå såsom dativobjekt, framgår otvetydigt af de sjutio uttolkares öfversättning af 1 Sam. 29: 4: *ἐν τίνι διαλλαγήσεται οὗτος τῷ κυρίῳ αὐτοῦ* samt af Matth. 5: 24: *διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ*. Och hvad det senare skälet angår, så vill Paulus i Rom. 5: 10 tydligen ej anställa någon jemförelse mellan Kristi döds och Kristi lifs olika betydelser såsom realgrunder för den utanför frälsningsgemenskapen stående syndarens inträde deri utan framhålla grunden för den redan benådade menniskans visshet derom, att hon på den yttersta dagen skall undgå Guds vredes dom. Men Socini påstående, att försoningen gäller endast menniskorna, icke Gud, vederlägges af skriftens uttryckliga lära, att den syndiga menniskan, oberoende af Kristi försoningsverk, är föremål för Guds vrede men, i kraft af samma försoningsverk, för hans kärlek och nåd. Vi äro alla af naturen vredenes barn (Efes. 2: 3). Öfver den, som icke tror Sonen, blifver Guds vrede (Joh. 3: 36). Guds vrede uppenbaras öfver alla dem, som förhålla sanningen i orättfärdighet [1]) (Rom. 1: 18). Men genom Jesus frälsas vi från den kommande vreden (Rom. 5: 9; 1 Tess 1: 10). Genom honom

---

[1]) Ritschls uppfattning af Guds vrede, nämligen att den i nya testamentet endast eger eskatol. betydelse, anse vi fullkomligt strida mot dessa tre bibelställen. Och i öfrigt, huru skulle Gud på den yttersta dagen kunna låta sin vrede i absolut grad drabba syndaren, med mindre Gud förut hyst fiendskap mot honom i förhållande till hans synd? Jmfr Ritschl, Die christl. Lehre v. der Rechtf. und Versöhn. II, pag. 140 ff., samt Reiff, Den kristl. trosl. II, pag. 163 f.

hafva vi tillgång till nåden och till Fadren (Efes. 2: 18; 3: 12). Kristi blod talar bättre än Abels blod (Hebr. 12: 24); det förra bestämmer Gud att straffa, det senare att förlåta, eller gör Gud nådig. Att Kristi försoningsverk åsyftar ett slags omstämmande af Guds sinnelag mot menniskorna eller ett borttagande af Guds vrede och ett tillgängliggörande af hans nåd, inses jemväl af gamla testamentets berättelser om verkan af åtskilliga verkstälda offer. Jemför 4 Mos. 16: 46—48 (grundtexten 17: 11—13): «och Moses sade till Aron: . . försona dem, ty vrede är utgången af Herranom . . . och han rökte och försonade folket; . . . då vardt plågan förtagen»; 4 Mos. 8: 19: . . . «till att försona Israels barn, på det bland Israels barn icke skulle komma en plåga» . . .; 2 Sam. 24: 25: . . . «och offrade bränne- och tackoffer. Och Herren vardt landena försonad (egentligen: bönhörde landet) och plågan vände åter på Israel»; samt slutligen 2 Krön. 29: 8 ff., der Hiskia berättas hafva anordnadt offer för att afvända Guds vrede. Det bör alltså icke lida tvifvel, att Kristus verkligen försonat Gud. En närmare betraktelse af några bland de vigtigare skriftutsagorna om Kristi försoning bestyrker denna uppfattning. Vi göra början med det redan omförmälda stället (Rom. 5: 10—11). För det första är det tydligt, att κατηλλάγημεν τῷ θεῷ är ett återupprepande af δικαιωθέντες i v. 9. Men det senare är enligt Paulus lika dermed, att vi fått våra synders förlåtelse, eller att fördömelsedomen öfver oss för våra synders skull upphäfts och efterträdts af ett frikännande; alltså måste ock meningen med κατηλλάγημεν τῷ θεῷ vara, att Gud afstått från sin vrede, hvari fördömelsedomen, hvad Gud beträffar, har sin grund. Men vidare synes det af beskaffenheten af Pauli i dessa verser innehållna bevisföring, att Paulus tänker sig en försoning, hvilken bestått uti ett borttagande af Guds vrede mot menniskorna. Apostelen uppvisar nämligen, att de rättfärdiggjorde kunna vara förvissade om frälsning från vreden på domens dag, genom att framhålla, det Gud, om han gjort det större verket att åvägabringa en försoning, oaktadt ett fiendtligt förhållande egde rum mellan honom och menniskorna, icke kan underlåta att fullborda det mindre verket eller de redan rättfärdiggjordes frälsning från domens vrede. Denna bevisning vore meningslös, om Paulus tänkte sig försoningen blott såsom en förändring i menniskans sinnesstämning mot Gud, ty om Gud hyste samma kärlekens sinnelag mot den icke rättfärdiggjorda som mot den rättfärdiggjorda menniskan, huru skulle det då kunna betecknas såsom ett större kärleksverk

af Gud, att han åvägabragt försoningen, än att han frälsar den redan rättfärdiggjorde eller försonade menniskan från vreden? Nej, likasom det är större bevis på kärlek, att göra väl mot sin fiende, än mot sin vän, på samma sätt är det förmer af Gud att hafva åvägabragt försoningen än att frälsa från domens vrede. Och likasom det endast under den betingelsen är större att göra väl mot en fiende än mot en vän, att man sjelf känner sig fiendtligt stämd mot sin fiende, på samma sätt är försoningen genom Kristus endast under det vilkor förmer än frälsningen från domens vrede, att Gud mot de icke försonade hyst något slags fiendskap, som han mot de försonade icke längre hyser.

I ett annat hufvudställe rörande försoningen 2 Kor. 5: 19—21 [1]) är försoningen nästan ännu tydligare angifven såsom ett omstämmande af Guds sinnelag mot menniskorna. Ty här skiljer Paulus bestämdt mellan den försoning, som försiggått i Guds hjerta, och den, som försiggår i menniskornas hjertan. Gud försonade i Kristus en verld med sig sjelf, detta är ett; ett annat är: «försonens med Gud» eller gören frid med Gud. Det förra är ett genom Kristus förverkligadt faktum, det senare en genom den apostoliska predikan fortgående process i mensklígheten. Men om apostelens bön eller uppmaning till menniskorna är, att de å sin sida måtte göra frid eller bortlägga sitt fiendtliga sinne mot honom, hvad kan apostelen då åsyfta med den försoning med verlden, som Gud genom Kristus åstadkommit, om icke att Gud i och med sist berörda försoning å sin sida gjort frid med verlden, så att han blifvit en mot verlden oaktadt dess synd nådig Gud? Denna uppfattning bestyrkes af orden: «utan att tillräkna dem deras synder». I och med upprättandet af ett fridsförhållande mellan verlden och Gud, skedde ett icke-tillräknande af menniskornas synder; så att det nämda fridsförhållandet karakteriseras deraf, att Gud icke tillräknar menniskorna deras synder. Men det senare, är enligt skriftens genomgående åskådning lika dermed, att Gud icke vredgas på menniskorna för deras synders skull, icke utesluter dem från sin gemenskap. Alltså det fridsförhållande, som Kristus upprättat, består deri, att Guds vrede icke gör sig gällande mot de syndiga menniskorna. Men om det förhållande mellan menniskorna och Gud, som i Kristi försoning är grundadt, enligt apostelens ord utmärkes af ett icke-

[1]) Rörande ställets öfversättning se Myrberg: De paulinska brefven, pag. 67 f. Stockholm 1880.

tillräknande af synderna, hvilket är identiskt dermed, att Guds vrede icke gör sig gällande mot de syndiga menniskorna — hvarvid lemnas oafgjordt, i hvilken utsträckning detta bör fattas —, så förutsätter denna tanke nödvändigt, att Gud före och oberoende af Kristi försoning verkligen tillräknat menniskorna deras synder eller vredgats på syndarne. Vid sådant förhållande måste apostelen tänka syftet med Kristi försoningshandling hafva varit att afvända Guds vrede och göra hans nåd tillgänglig. Att grunden åter, hvarför Gud icke tillräknar menniskorna deras synder, är, att han tillräknat Kristus dem och af honom erhållit godtgörelse, borde enligt v. 21 icke vara tvifvel underkastadt [1]). — Vända vi oss härpå till Kol: 1: 19—22, skola vi likaledes finna, att Paulus talar om försoningen på ett sätt, som gör det i hög grad sannolikt, att han tänker Gud såsom dess objekt [2]). Huruvida Fadren eller Kristus är subjekt till εὐδόκησεν, och huruvida, i enlighet härmed, τὰ πάντα tänkes hafva blivit försonadt med den förre eller med den senare, är för det ändamål, för hvilket vi här göra användning af stället, utan vigt, ty kan det visas, att Kristus blifvit försonad, följer deraf, att äfven Fadren blifvit det, eftersom Kristus såväl enligt Paulus som öfriga N. T:lige skriftställare väsendtligen är Gud. Emellertid vore det i högsta måtto underligt, om Paulus, såsom v. Hofmann menar, verkligen skulle hafva åsyftat en försoning med Kristus, då eljest ingenstädes i skriften ett sådant uttryckssätt lärer stå att finna. Vi tro fördenskull apostelens mening vara, att det varit *Fadrens* behag att genom Kristus försona allt med sig. För att närmare förstå denna sats måste vi först och främst fasthålla den redan förut omnämda betydelsen af verbet försona: återställa ett fridsförhållande mellan två parter, som förut stått i fiendtligt förhållande till hvarandra. Vidare måste vi bestämma betydelsen af τὰ πάντα. Apostelen sjelf uttolkar det med εἴτε τὰ ἐπὶ-

[1]) Socinus nekar, att apostelen här menat, att synden blifvit Kristus tillräknad och genom honom godtgjord, men på följande ohållbara skäl: «primum non suo loco hæc dicta fuissent; quæ tunc dicenda omnino erant, cum modus reconciliationis expressus fuit. Præsertim cum de non imputatis mundo peccatis mentio facta esset; quod per se, nisi aliud opponatur, omnem satisfactionem penitus excludit. Bibl. Fr. Pol. II, pag. 137.

[2]) Jemfr v. Hofmanns och Meyers kommentarer till detta ställe. Rörande Socini tolkning af ifrågavarande ställe se Bibl. Fr. Pol. II, pag. 138 f. Socinus anser apostelens ord afse icke en försoning mellan skapelsen och Gud utan mellan de skapade varelserna inbördes förmedelst deras sammanfattning i Kristus. Men en sådan tolkning är omöjlig i betraktande af v. 21.

τῆς γῆς, εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς; alltså sammanfattningen af allt skapadt, både natur, menniskor och änglar. Men om så förhåller sig, huru kan då den fiendskap, som Kristus borttagit, tänkas hafva varit befintlig hos *τὰ πάντα*? Att personliga väsen kunna hysa fiendskap mot Gud är begripligt, men att opersonliga väsen kunna det, är otänkbart. Att deremot såväl de förra som de senare genom syndafallet blifvit föremål för Guds vrede och förbannelse, är skriftens uttryckliga lära (1 Mos. 3; Rom. 8: 20 ff.). Det kan alltså i Kol. 1: 19—22 icke menas, att *τὰ πάντα* blifvit försonadt i annan mening än i den, att Gud blifvit försonad i förhållande till *τὰ πάντα*. Denna tolkning medför visserligen svårigheter, ty 1) framgår af 2 Petr. 2: 4 och Jud. 6, att för de onda änglarna ingen försoning gäller, och 2) behöfva de goda änglarna icke försoning, då de sakna synd. Men dessa båda svårigheter qvarstå, äfven om man utlägger apostelens ord så, att det är fiendskapen hos *τὰ πάντα*, som Kristus borttagit. De onde änglarnes fiendskap mot Gud, var nämligen icke möjlig att öfvervinna, och i fråga om de gode änglarne, fans ingen fiendskap, att upphäfva. Är denna uppfattning, som vi gjort gällande beträffande orden *εὐδόκησεν . . . δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα*, riktig, måste helt naturligt ordet *ἐχθρούς* (v. 21) fattas i passiv bemärkelse (Deo invisos), i likhet med hvad i Rom. 5: 10; 11: 28 är fallet [1]). — Men om det alltså står fast, att skriften, såsom vi i det följande ytterligare skola söka uppvisa, verkligen tänker sig att försoningen gält Gud, måste man med skäl fråga sig, hvarför de helige författarne ingenstädes begagna sig af sådana uttryck som *ὁ θεὸς ἱλάσθη*, eller *Χριστὸς ἱλάσατο τὸν θεόν*, eller *ἦν θεός ἐν Χριστῷ καταλλάσσων ἑαυτὸν τῷ κόσμῳ*. Orsaken dertill är otvifvelaktigt, att de helige författarne ej ville gifva anledning till en förblandning af beskaffenheten af den försoning, som på frälsningsuppenbarelsens område egt rum, med beskaffenheten af den försoning, som hedningarne sökte genom sina offer åvägabringa. Enligt hedendomen äro gudarne icke af naturen menniskorna bevågne utan behöfva genom offer m. m. bevekas till att blifva det. Likaledes, om menniskan brutit emot dem, tänker hedningen, att deras vrede afvändes och deras nåd utverkas genom offren såsom sådana eller i egenskap af mensk-

---

1) I fråga om Efes. 2: 16, der Paulus talar om judars och hedningars försoning sinsemellan samt bådaderas försoning med Gud, måste beskaffenheten af den sistnämnda försoningen bestämmas efter skriftens annorstädes närmare angifna åskådning i ämnet. Afgjordt oriktig är Socini tolkning (se ofv. pag. 21).

liga tjenstebevisningar. Enligt frälsningsuppenbarelsen deremot tillhörer det Guds väsen att vilja meddela sig sjelf åt menniskan, att bete henne kärlek och nåd. Och om han deruti hindras af synden, hvilken hans helighet måste stöta ifrån sig och hans rättfärdighet straffa, så visar sig dock hans nåd deri, att han gifver den syndiga menniskan medel till försoning för synden (offer) till återknytande af gemenskapen med Gud trots syndens förhandenvaro. Offren äro alltså enligt frälsningsuppenbarelsen icke medel, genom hvilka såsom sådana menniskan likasom aftvingar Gud hans nåd, utan de äro försoningsmedel, hvilka Gud i sin nåd sjelf beredt menniskan. Detta gäller både om gamla testamentets offer och om Jesu Kristi offer. Guds kärleks- och nådesrådslut beträffande menniskorna är prius i förhållande till offren (Joh. 3: 16; Efes. 1: 3—7), men hans kärleks och nåds personliga meddelelse åt menniskorna är posterius i förhållande till samma offer [1]).

För att beteckna Kristi verk begagnas i N. T:s skrifter icke blott ord, som betyda försona och försoning, utan ock ord, som öfversättas med återlösa eller förlossa och återlösning eller förlossning (*λυτροῦσθαι, λύτρωσις* och *ἀπολύτρωσις*). Liktydigt dermed, att vi genom Kristus blifvit återlöste, är, att han förvärfvat eller friköpt oss (*ἀγοράζειν, ἐξαγοράζειν* och *περιποιεῖσθαι*), Socinus yrkar, att man af sådana uttryck icke får sluta, att Kristus lemnat en godtgörelse för mensklighetens syndaskuld, att återlösningen och friköpningen genom Kristus icke bör tolkas bokstafligt utan bildligt, samt att de sålunda blott beteckna menniskornas genom Kristus skedda och alltjemt skeende befrielse från synden och döden. Men månne verkligen de skäl, Socinus anför till stöd för denna sin åsigt, äro hållbara? Att orden återlösa och friköpa både i G. och N. T:s skrifter ofta förekomma i bildlig mening (att den bokstafliga betydelsen af ifrågavarande ord ej är främmande för skriftens språkbruk, när objektet är personligt, se 3 Mos. 25: 48 f.), bevisar icke, att menskligheten återlösning genom Kristus också måste tänkas bildligt. Snarare gifva de helige författarne anledning att tänka den bokstafligt, enär de oftast utsätta priset (*λύτρον, ἀντίλυτρον*), hvaremot vi blifvit återlöste eller köpte (Kristi lif eller blod), hvarjemte de betona dess storlek (1 Kor. 6: 20; 1 Petr. 1: 19). So-

[1]) Jmfr Delitzsch's kommentar till Hebr. 2: 17, och Cremers anf. arb., pag. 303.

cinus menar emellertid, att detta pris måste fattas bildligt, dels emedan de helige författarne icke omnämna någon, som mottagit det, dels emedan det skulle vara otänkbart, att någon, vare sig Gud eller djefvulen, verkligen skulle hafva mottagit detsamma. Men af de helige författarnes tystnad i berörda hänseende eger man tydligen icke rätt att göra den slutsats, som Socinus drager deraf, lika litet som man är berättigad att sluta, det Gud icke blifvit genom Kristus försonad, deraf, att ingenstädes i skriften direkt säges, att så skett [1]); och hvad angår otänkbarheten af lösepenningens mottagande af Gud, hvilken otänkbarhet Socinus motiverar dels dermed, att det är Gud, som i skriften säges hafva beredt vår återlösning, dels med motsägelsen mellan begreppet godtgörelse och det enligt Efes. 1: 7 samt Kol. 1: 14 med återlösning identiska begreppet syndaförlåtelse, så befinner man sig härutinnan tydligen inför dogmatiska frågor, som ligga utom ämnets exegetiska behandling. Hvad särskildt beträffar motsägelsen mellan det, att Gud skulle hafva beredt återlösningen, och det, att han mottagit lösepenningen, så är densamma icke större än den, att Gud, såsom vi nyss sett, både försonat och försonats, på en gång varit försoningens subjekt och objekt.

För bestämmande af hvad de helige författarne mena med återlösningen genom Kristus eller hans blod, är det nödvändigt att taga i betraktande några af de hufvudställen i skriften, der denna tanke framträder. Ett sådant ställe möter oss i Rom. 3: 23—26, hvarest apostelen Paulus angifver återlösningen såsom medel för rättfärdiggörelsen [2]). Återlösningen säges här hafva skett derigenom, att Gud utstält Kristus såsom ett försoningsmedel (den antagligaste tolkningen af *ἱλαστήριον*) och ändamålet med utställandet var enligt apostelen, att Gud ville bevisa sin rättfärdighet, — en rättfärdighetsbevisning, som var af nöden, på grund deraf, att Gud lemnat åsido de synder, som förut begångna voro under hans tålamod. Det mål åter, med hänsyn hvartill Gud ville bevisa sin rättfärdighet, var enligt texten, att

[1]) Socinus glömmer sin grundsats att icke lära annat, än hvad skriften med tydliga ord säger, då han bestämmer Kristi uppståndelse såsom vår lösen.

[2]) Jmfr Godets, v. Hofmans och Meyers kommentarer till detta ställe. I fråga om uppfattningen af ordsammanhanget och den deraf beroende öfversättningen må anmärkas, att vi med Godet och Meyer anse orden *πρὸς τὴν ἔνδειξιν κ. τ. λ.* (v. 26) vara ett återupprepande af *εἰς ἔνδειξιν κ. τ. λ* (v. 25), samt med alla tre kommentatorerne hålla före, det *καὶ* i v. 26 betyder "och" icke "äfven."

Gud skulle sjelf vara rättfärdig och på samma gång rättfärdiggöra den, som är af tro. Utställandet af Kristus, hvarmed efter kontexten (jmfr det närstående ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι) Kristi korsdöd åsyftas, innebar alltså, betygar Paulus, en rättfärdighetsbevisning å Guds sida. För fattande af hvad apostelen med sist nämnda begrepp menar, erbjuder kontexten en tydlig anvisning genom angifvandet af anledningen till ifrågavarande rättfärdighetsbevisning, hvilken anledning uttryckes med «lemnandet åsido af de förut begångna synderna under Guds tålamod». Att med detta åsidolemnande af synderna menas, att Gud lemnat dem (relativt) ostraffade, är — såvidt vi känna — alla tolkares enstämmiga åsigt. Men motsatsen till strafflöshet är straff; följaktligen måste den bevisning af gudomlig rättfärdighet, som i Kristi död skett, innebära ett framställande af straffet för synderna. Med detta framställande af syndernas straff i Kristi korsdöd vinner Gud ett dubbelt syfte, nämligen dels att sjelf vara eller visa sig rättfärdig, dels att kunna rättfärdiggöra. Hade Gud endast velat vinna det förra ändamålet hade han enligt v. 5 i samma kapitel blott behöft påföra vreden, d. ä. fördöma och förkasta de syndiga menniskorna, men genom rättfärdighetsbevisningen i Kristi korsdöd uppnår han äfven det senare syftemålet, nämligen att kunna rättfärdiggöra [1]).

Af Rom. 3: 23—26 kunna vi alltså inhemta: 1) att återlösningen kommit till stånd genom framställandet i Kristi död af syndens straff, hvilket är liktydigt dermed, att Kristus återlöst oss genom ett lidande, som eger karakteren af straff för synden; 2) att Kristus i bärandet af detta strafflidande är menniskornas ställföreträdare, såvidt det icke var han utan menniskorna, som gjort sig skyldiga till straff; och 3) att Kristi ställföreträdande strafflidande varit medel för Gud att med häfdande af sin egen rättfärdighet rättfärdiggöra syndare. — Men att rättfärdiggöra är att förlåta synden eller att frisäga från syndens skuld och efterskänka dess straff. Derför måste Kristi strafflidande betraktas

[1]) Ritschls påstående vid uttolkningen af Rom. 3: 23—26 (II, pag. 216), att Paulus tänkt motsatsen till strafflöshet icke såsom straff utan såsom förlåtelse, är i högsta måtto underlig och kan förklaras endast af Ritschls förutfattade mening om begreppet Guds rättfärdighet såsom väsendtligen lika med hans trohet (II, pag. 110), under det dock textsammanhanget tydligt angifver, att Guds rättfärdighet här bör fattas såsom hans domsrättfärdighet (jmfr Rom. 2: 5—7; 3: 5 f.). Väsendtligen samma uppfattning som R. har Socinus af Guds rättfärdighet på detta ställe; Bibl. Fr. Pol. II, pag. 145.

såsom ett vilkor och medel för syndares förlossning från skuldförhållandet till Gud och deraf följande straffskyldighet (jemfr v. 19). Emellertid, såvidt menniskan genom synden står i skuld hos Gud, har Gud på henne en ouppfylld fordran, i anledning hvaraf han utesluter henne från sin gemenskap och gör henne till föremål för sin vrede och förbannelse. Fördenskull måste den genom Kristi strafflidande förverkligade återlösningen, hvarigenom vi blifvit befriade från skulden, vara en prestation åt Gud, medelst hvilken hans fordran blifvit infriad och hans vrede borttagen.

Samma tanke, eller att Kristus genom ställföreträdande strafflidande återlöst oss från det genom synden uppkomna skuldförhållande till Gud samt från den i skulden inneburna straffskyldigheten, återfinnes i Gal. 3: 13. Utan att behöfva inlåta oss på en närmare utläggning af detta ställe, i hvilket hänseende vi hänvisa till Meyers och v. Hofmanns kommentarer, kunna vi af apostelens ord tydligt inse: 1) att Gud i sin lag belagt synden med förbannelse, det är: med lidande och straff; 2) att denna förbannelse höll den, som stod under lagen, fängslad, så att han var fången under förbannelsen; 3) att Kristus har friköpt den under förbannelsen fångne, i och med det att förbannelsen i hans lidande och död kom till förverkligande på honom sjelf. — Men att syndens förbannelse förverkligats på Kristus, är liktydigt dermed, att Kristus burit det strafflidande, som Gud i sin lag bestämt för synden. Fördenskull måste det vara apostelens mening, att Kristi strafflidande var det medel, hvarigenom, eller det pris, hvarför straffet vardt den, som stod under lagen, efterskänkt. Men syndens straff är grundadt i syndens skuld, och skulden har sin motsvarighet i Guds vrede, hvilken hvilar icke blott öfver synden utan ock öfver syndaren, i den mån han gör sig till ett med synden; derför var Kristi lidande en lösen från skulden och vreden. Att i förevarande skriftutsagor jemväl ligger, att Kristus i sitt lidande är ställföreträdare, är onekligt, äfven om prepos. *ὑπέρ*, som styr *ἡμῶν*, icke betyder «i stället för» utan «till godo», ty har Kristus lidit hvad den, som stod under lagens förbannelse bort lida, och derigenom befriat den sistnämde från förbannelsen, inträdde ju Kristus i dens ställe, som sjelf bort lida [1]).

[1]) Socini utläggning af Gal. 3: 13 — Bibl. Fr. Pol. II, pag. 387 — enligt hvilken förnekas "virtutem istius redemptionis faciendæ in ipsa, quam Christus subiit, legis execratione fuisse" och påstås, att Paulus endast velat visa "non sine Christi execrationis interventu eam, quæ nobis imminere solebat,

Med Gal. 3: 13 har man att sammanställa 2 Kor. 5: 21, der Paulus säger, att Kristus, som af ingen synd visste, blifvit gjord till synd för oss, på det vi skulle vara Guds rättfärdighet genom honom, och Kol. 2: 14, der Gud säges hafva utplånat det emot oss varande skuldebrefvet, röjt det ur vägen och fastspikat det vid korset; af hvilka båda skriftställen det förra, huru litet man än må vara sinnad att låta det betyda, åtminstone utsäger, att Gud låtit det gå Kristus, som om han varit en syndare, d. ä. låtit honom lida och dö i afsigt att bereda oss rättfärdighet, d. ä. skuld- och straff-frihet, under det att Kol. 2: 14 tydligt gifver tillkänna, att Kristi korslidande förmedlat lagens (= skuldebrefvets) borttagande och dermed äfven upphäfvandet af skulden och lagens förbannelse. Huruvida apostelen i Kol. 2: 14 likasom ock i Gal. 3: 13 uttalar detta både om hedningar och om judar eller blott om de senare, hvilket är antagligare, är i det hela utan betydelse för den fråga, som här är före, ty af andra ställen (t. ex. 1 Tim. 2: 5) framgår, att Kristi återlösningslidande gält alla menniskor, och följaktligen måste det hafva förmedlat äfven hednafolkens befrielse från syndens skuld och straff. Guds lags dom och förbannelse hvilade öfver de sistnämde ej mindre än öfver judarne, låt vara att hedningarne ej direkt dömdes af Mose lag, utan af den lag, Gud skrifvit i deras hjertan (Rom. 2: 2, 15) [1]).

Ett hufvudställe för bestämmande af skriftens åskådning i fråga om återlösningen återstår att taga i skärskådande, nämligen Herrens egna ord i Mark. 10: 45 (Matth. 20: 28): »Menniskones Son är icke kommen att låta tjena sig utan för att tjena och gifva sitt lif till en lösen för många.» Samma tanke, delvis ock samma ord återfinnas i 1 Tim. 2: 6, endast att återlösningen på sistnämnda ställe säges gälla «alla», men i Mark. 10: 45 samt Matth. 20: 28 «månge« eller rättare «de månge» (*οἱ πολλοί*), en skilnad, vid hvilken vi icke hafva att här närmare fästa oss. Att Jesus med utgifvandet af sitt lif syftar på sitt frivilliga snart förestå-

---

execrationem sublatam fuisse . . . ita ut decentissimam quandam in suis verbis argutiam, ut alibi solet, Apostolus sectari voluerit", är godtycklig och ställets allvar ovärdig.

[1]) Socinus menar (Bibl. Fr. Pol. II, pag. 181), att Paulus i Kol. 2: 15 med skuldebrefvet icke åsyftar den mosaiska lagen i dess helhet utan endast dess cermoniela sida, och att han ej velat säga, att ifrågavarande skuldebref blifvit utplånadt genom Kristi död utan snarare: "Deum, postquam illud deleverat, ipsum (chirographum) cruci affixisse". Det förra saknar stöd i texten och det senare strider uppenbarligen mot det gram. förhållandet mellan *ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου* och *προσηλώσας*.

ende utgifvande af sig sjelf i döden, är otvifvelaktigt och allmänt erkändt. För den närmare utläggningen af de ifrågavarande orden af Herren sjelf erbjuda Ps. 49: 8—10; Job 33: 23 f. samt Mark. 8: 36 f. (Matth. 16: 25 f.) god ledning. I Ps. 49: 8—10 heter det: «kan dock en broder ingen återlösa eller Gudi för honom lösen gifva; det kostar för mycket» etc. Och i Job 33: 23 f. «Är då för honom en medlande ängel, en af de tusende, de der hafva att förkunna för menniskan hennes pligt. Och Gud förbarmar sig öfver honom och säger; Förlossa honom från att nederstiga i grafven; Jag hafver funnit försoning» (egentl. lösen, hebr. כֹּפֶר = *λύτρον*). I båda dessa utsagor är det fråga om befrielse från en hotande död, hvilken Gud låter komma öfver den syndiga menniskan, samt om öfverlemnande åt Gud af en lösen för utverkande af denna befrielse. I det förra skriftstället nekas, att en menniska förmår gifva en dylik lösen, i det senare antages en ängel förmå det. Helt naturligt måste man göra sig den frågan, hvad i båda fallen menas med lösen. Klart är, att dermed måste förstås en gåfva åt Gud, som för honom eger ett sådant värde, att han derigenom bevekes att befria från döden eller lemna uppskof med dess inbrytande. Huruvida det deremot ligger i det bibliska begreppet lösen, att det är en gåfva af eqvivalent värde med det, som löses eller befrias, är en sak, hvarom man kan tvista. Bibelställen kunna anföras, som tyckas tala för denna uppfattning, andra, som tala deremot (jmfr Ritschl: II, pag. 71 ff.). Väsendtligen samma tanke, som i Ps. 49: 8—10 innehålles, uttalar Kristus i Mark. 8: 36 f., der han försäkrar, att det icke hjelper menniskan, om hon vinner hela verlden och dock mister sin själ eller sitt lif (*ζημιωθῆναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ*), enär en menniska intet kan gifva (neml. åt Gud) såsom lösen (*ἀντάλλαγμα*) för sin själ. Men om ock en menniska icke kan gifva lösen för en annan enligt Ps. 49: 8 f., och om likaledes ingen menniska kan gifva lösen för sig sjelf enligt Mark. 8: 37, så kan likväl Jesus göra det för de många enligt Mark. 10: 45. Ja, ändamålet med hans uppträdande i verlden var just att förverkliga denna lösen, hvilken bestod i hans i döden utgifna lif. Man har på olika sätt fattat sammanhanget mellan orden i grundtexten *ἦλθε δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν*, i det man låtit *ἀντὶ πολλῶν* höra än till *ἦλθε δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ*, än till hela satsen *ἦλθε — λύτρον*, än blott till *λύτρον*. Konstruerar man på det förstnämnda sättet, hvarvid *λύτρον* skulle stå endast för att skarpare uttrycka vexelförhållandet mellan Jesu verksamhet och

de månges, blir meningen, att Jesu utgifvande af sig sjelf träder i stället för de månges utgifvande af dem sjelfve, eller, då det förra utgifvandet är frivilligt och det senare ofrivilligt, att Jesu frivilliga död träder i stället för de månges tvungna död. Denna förbindelse är oantaglig, dels emedan ordet *λύτρον* i texten mister sin sjelfständiga betydelse, dels på grund deraf, att i texten ingenting finnes nämnt eller antydt om ofrivilligheten i de månges utgifvande af dem sjelfve, under det att frivilligheten i Jesu död ligger i sjelfva uttrycket *δοῦναι τὴν ψυχήν*. Stricte tolkade skulle Jesu ord, under förutsättning af den ifrågavarande kombinationen af desamma, utsäga den orimliga tanken, att Jesu frivilliga död träder i stället för de månges frivilliga död. Låter man åter *ἀντὶ πολλῶν* vara beroende af hela satsen *ἦλθε δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον,* skulle enligt Ritschl, som hyllar denna kombination, den meningen uppstå, att Jesu gifvande af lösen, hvilken lösen består i hans i döden utgifna lif, trädt i stället för de månges gifvande af lösen, nämligen den lösen, som hvar och en borde eller kunde vilja gifva för sig sjelf eller för andra. Jesus skulle, för att begagna Ritschls egna ord (II, pag. 86), hafva velat säga: «Ich bin gekommen anstatt derer, welche eine Werthgabe als Schutzmittel gegen das Sterben für sich oder für andere an Gott zu leisten vergeblich erstreben würden, dasselbe durch die Hingebung meines Lebens im Tode an Gott zu verwirklichen, aber etc.» Men utom det konstlade, som ligger i den nyssnämnda kombinationen af textorden, har Ritschl tydligen icke rätt återgifvit meningen efter densamma. Ty låter man *ἀντὶ πολλῶν* vara beroende af *ἦλθε — λύτρον,* så kan meningen icke blifva någon annan än den, att Jesu gifvande af sitt lif såsom lösen träder i stället för de månges gifvande af deras lif såsom lösen, en tanke, hvilken ur biblisk synpunkt är omöjlig, då de månge hvar för sig äro skyldige att dö och alltså icke kunna supponeras förmå med sin död lösa hvarken sig sjelfva eller andra från döden. Återstår endast att fatta *ἀντὶ πολλῶν* såsom beroende af *λύτρον*, hvilket synes enklast och, om man jemför stället med 1 Tim. 2: 6 (*ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων*), rent af nödvändigt. Den tanke, som då erhålles, är den, att Jesu i döden frivilligt utgifna lif träder i stället för de mänge, hvilka derigenom såsom genom en lösen befrias. Och härvid ligger nära tillhands att tänka sig en eqvivalens mellan Jesu i döden utgifna lif och de månge, såvidt som en lösen synes böra vara af samma värde som det som utlöses. Men detta är enligt skriftens bruk af כֹּפֶר icke nödvändigt (Ordspr. 21:

18; 13: 8) och ligger icke heller i satsen direkt uttaladt. Helt naturligt måste man fråga sig, dels åt hvem det är, Jesus gifvit sitt lif såsom lösen, dels hvarifrån han dermed utlöst de många. I förra fallet gifver oss Ps. 49: 8—10 en tydlig vink derom, att det är åt Gud, som lösen blifvit lemnad. I senare hänseendet häntyda alla de ställen, hvarmed vi jemfört Jesu ord i Mark. 10: 45, att det är från döden han utlöst de många. Men dervid får man dock icke stanna vid tanken på den lekamliga döden, utan måste fatta döden i dess vidsträcktaste bibliska bemärkelse, såsom både lekamlig, andlig och evig. Dock får man fördenskull icke föreställa sig, att Jesus lemnat sitt lif åt djefvulen, som i Hebr. 2: 14 kallas dödens herre (*τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου*), ty enligt den bibliska åskådningen eger djefvulen icke döden såsom ett sjelfständigt rike vid sidan af det rike, hvaröfver Gud herskar, utan han har sitt rike endast såsom län af Gud. Sjelf är han dödens fånge, på samma gång som han förer döden i dess fullständigt utvecklade form öfver menniskorna såsom ett af Gud bestämdt straff för deras synd, genom hvilken de sjelfva på ett principielt sätt insläppt döden i sina hjertan och gifvit sig under djefvulens våld. Syndens straffande princip är ytterst icke djefvulen utan Gud, hvilken utesluter syndaren från sin gemenskap och öfverlemnar honom åt dödens förderf (1 Mos. 3 och de nyss citerade ställen ur Job och Ps.). Den sida af Guds väsen åter, hvarigenom han sålunda för att bevara sig sjelf, sådan han är, utestänger syndaren från sitt umgänge, är heligheten, och Guds helighet, såvidt den yttrar sig i verksam reaktion mot det syndiga, kallas i skriften Guds vrede. Fördenskull är det Guds vrede eller fångenskapen derunder, hvarifrån Kristus genom det frivilliga utgifvandet af sitt lif i döden ytterst återlöst de många, hvilket i sig innefattar, att han äfven återlöst dem från syndens skuld och straff, från döden, hvartill synden sjelf hör samt från djefvulen, Guds vredes verktyg. — Såsom den, hvilken gifver sitt lif i döden till en lösen för de många, är Kristus de månges ställföreträdare. Ställföreträdandets eller substitutionens idé ligger så tydligt uttalad i Mark. 10: 45 med dess parallelställen Matth. 20: 28 och 1 Tim. 2: 6, att, huru man än må tolka dem, densamma likväl icke kan undgås, såvidt man icke med Socinus af dogmatiskt intresse låter förleda sig till att uppfatta Jesu och hans apostels bildlösa ord såsom ett blott oegentligt uttryckssätt. Men har Kristus på ett ställföreträdande sätt gifvit sitt lif eller sig sjelf såsom en lösen för de många eller enligt 1 Tim. 2: 6 för

alla, har han äfven i och genom denna akt godgtjort för dem. Han har löst dem från skuldförhållandet till Gud genom att betala deras skuld, hvarvid man naturligtvis icke får tänka på en rent juridisk skuld och en rent juridisk godtgörelse, då det här är fråga om religiöst-etiska förhållanden.

Utgår man från den sålunda vunna insigten om skriftenligheten af idéen om Kristi ställföreträdande strafflidande och derigenom lemnade godtgörelse, är det lätt att förstå, det sådana skriftspråk, som utsäga, att Kristus lidit eller dödt för oss eller för våra synder, innebära något mera, än att våra synder varit en orsak till hans lidande och död, eller att han med sitt lidande och död åsyftat en viss, obestämdt hvilken, verkan med hänsyn till våra synder. Socinus sjelf bestämmer ju denna verkan, efter sin uppfattning af Kristi frälsningsverks betydelse i det hela, såsom befrielse först från synden sjelf och derpå från dess skuld. Men denna åsigt af förhållandet mellan befrielsen från syndens makt och förlossningen från dess skuld är obiblisk. Skriftens åskådningssätt i denna fråga är omvändt i förhållande till Socini. I romarebrefvet behandlar Paulus frågan om helgelsen (kap. 6—8) efter frågan om rättfärdiggörelsen eller syndaförlåtelsen (kap. 1—5), hvilket vore alldeles ologiskt, om han hade samma uppfattning af dessa båda akter som Socinus. Vidare, när Johannes i sitt första brefs 4 kap. 19 v. uppmanar oss att älska Gud, emedan han först älskat oss, så kan man deraf sluta, att den personliga erfarenheten af Guds kärlek är vilkoret derför, att vi skola kunna älska Gud. Men berörda erfarenhet undfår menniskan vid syndaförlåtelsen, hvilken derför måste tänkas såsom förutsättning för uppkomsten af den kärlek till Gud, hvari det sedliga lifvet har sin princip. Vid sådant förhållande måste de ofvanberörda bibliska utsagorna, att Kristus lidit och dött för oss, erhålla den betydelsen, att Kristus dött för att befria oss först och främst från syndens skuld och derpå från dess makt (om återlösning från den senare se 1 Petr. 1: 18; Tit. 2: 14). Att förlossningen från syndens skuld är det primära ändamålet med Jesu död, torde, utom hvad redan, särskildt vid betraktelsen af Rom. 3: 23 ff. samt Kol. 2: 14, blifvit anfördt, framgå af instiftelseorden till nattvarden («mitt blod, som för eder utgjutet varder till syndernas förlåtelse»). Men vi hafva sett, att Kristus med sin död icke sökt ernå medel, som äro åtskilda från döden sjelf, för skuldens utplånande, hvilket tydligen är Socini mening med uttrycket «åsyfta en verkan med hänsyn till», utan att Kristus genom sjelfva döden

utlöst oss från skuldförhållandet till Gud; hvaremot syndens makt icke kan sägas på samma sätt hafva blifvit borttagen genom Kristi död, utan endast möjlighet beredd för dess borttagande, nämligen genom upphäfvandet af skulden, på hvilken syndens makt är beroende. Man kunde möjligen känna sig frestad till den slutsatsen, att om Kristus genom sin död förlossat oss från skulden, och syndens makt beror af skulden, så måste ock syndens makt vara totalt upphäfd med Kristi död; men en sådan slutsats korrigeras af skriften, som, ehuru den å ena sidan lär, att Kristus genom sin död infriat alla menniskors skuld hos Gud (1 Tim. 2: 6; 2 Kor. 5: 19; 1 Joh. 2: 2), likväl å andra sidan bestämdt fasthåller, att utan tro å menniskans sida blifver ingen personligen löst från sin skuld (Joh. 3: 36; Rom. 3: 25). Men öfver den, hvilken icke personligen blifvit löst från sin skuld, hvilar helt naturligt fortfarande syndens välde. Det ligger nära tillhands att härvid göra den frågan, huru det är att förstå, att Jesus genom sin död förlossat alla menniskor från syndaskulden, under det likväl endast de menniskor, som tro, i verkligheten få sina synders förlåtelse. Men denna fråga skola vi i annat sammanhang söka besvara. Här hafva vi närmast att fästa oss vid betydelsen af skriftens utsagor, att Kristus dött för oss eller för våra synder. Det måste medgifvas, att i sådana utsagor icke omedelbart ligger, vare sig att Jesus genom sin död lemnat Gud lösen för de skuldbelastade syndarena, eller att han dött i deras ställe. Endast i de ofvan omförmälda skriftspråk, i hvilka prepos. *ἀντί* begagnas, kommer ställföreträdandets idé till uttryck genom sjelfva orden. Men det är ovedersägligt, att denna idé är biblisk. Är det, såsom vi ofvan sökt visa, nya testamentets åskådning, att Kristus genom utgifvandet af sig sjelf gifvit Gud en lösen för menniskorna, att han genom strafflidande infriat deras skuld och försonat Guds vrede, så följer det af sig sjelft, att då de helige författarne säga, att Kristus lidit och dött för oss eller för våra synder, de dervid underförstå, att han lidit och dött i vårt ställe[1]) och för att godtgöra vår skuld. Socini invändning, att Kristi död för oss icke kan vara en död i vårt ställe, derför att det äfven heter, att Kristus dött för våra synder, hvarmed ej skulle kunna menas, att han dött i stället för våra synder, mister sin kraft, då man vidhåller, att uttrycket «Kristus har dött för (*ὑπέρ*) oss» ej direkt utan endast indirekt är lika med uttrycket «Kristus har dött i

[1]) Särdeles tydligt lyser ställföreträdandets idé igenom i 2 Kor. 5: 15 samt 1 Petr. 3: 18, oaktadt bruket af prepos. *ὑπέρ* på båda ställena.

vårt ställe». Och hvad Socini båda öfriga inkast vidkommer, nämligen att Kristi död för oss ej kan af de helige författarne vara tänkt såsom godtgörande, derför att de jemföra honom med *en* menniskas död för en annan, och emedan Paulus säger sig uppfylla, hvad som fattas i Kristi lidande för församlingen, så, om i förra hänseendet jemförelsepunkten icke är godtgörelsens utan den sjelfuppoffrande kärlekens moment, hindrar detta icke, att Kristi död kan ega en karakter jemte den af sjelfuppoffrande kärlek, hvarigenom han är åtskild ifrån och icke att jemföra med den död, som en menniska kan lida för en annan; och om i senare hänseendet Paulus förklarar sig fullborda Kristi lidandes mått, kan man deraf visserligen sluta, att han vid dessa ord icke har i sigte den godtgörande beskaffenheten af Kristi lidande, men icke att Kristi lidande saknar nämnda beskaffenhet.

Socinus söker ock ådagalägga, att de skriftställen, som utsäga, att Kristus burit våra synder, intet bevisa med hänsyn till läran om den ställföreträdande godtgörelsen, Afgörandet af denna fråga är beroende af tolkningen af profetian i Jes. 52: 13 — 53: 12, hvarest det om Jehovas tjenare heter, att han «bar vår krankhet och lade uppå sig vår sveda» (53: 4), att han «bar mångas synder» (v. 12) o. s. v. Af ålder har kyrkan tolkat denna profetia om Kristus, hans förnedring och upphöjelse, och så tillvida delar Socinus kyrkans uppfattning. Deremot instämmer han icke i den vanliga kyrkliga åsigten, att profeten skildrar Kristus såsom den, hvilken på ett ställföreträdande sätt lider straffet för menniskornas (närmast Israels folks) synder och derigenom godtgör deras syndaskuld. Det sätt, hvarpå Socinus söker gendrifva den kyrkliga ställningen, är dock mycket ytligt. Hans vigtigaste skäl är otvifvelaktigt den aprioriska omöjligheten af Kristi ställföreträdande strafflidande [1]). Men dermed har exegesen icke att taga befattning. Från exegetisk synpunkt anföres hufvudsakligen endast, att «bära synder» icke alltid i den heliga skrift är liktydigt med «lida syndens straff», att det på grund af Matth. 8: 16 ff. särskildt i Jes. 53 måste hafva betydelsen af borttaga synder, att ordet מוּסָר i v. 5 af samma kap. ej är lika med «straff» utan «bedröfvelse», samt att Jehovas tjenares lidande enligt 2 Kor. 8: 9 endast bör förstås såsom betingelse, men icke såsom grund för

[1]) Bibl. Fr. Pol. I, pag. 580: Cum igitur apud Esaiam scriptum legimus de Christo cap. 53, 4 *Vere languores nostros ipse... portavit* non intelligendum est, Christum omnes poenas nostris peccatis debitas sustinuisse: (id enim, ut ante ostensum est, nec factum fuit, nec fieri ullo modo potuit) etc.

den skildrade friden och helbregdagörelsen. Men om «bära synden» egentligen är lika med «lida syndens straff» (3 Mos. 20: 19; 24: 15), är det antagligare, att uttrycket bibehållit denna betydelse äfven i Jes. 53, än att det förlorat densamma, såvidt icke kontexten talar för en öfverförd bemärkelse, hvilket dock icke är fallet; att Jesus enligt Matth. 8: 16 f. burit menniskors lekamliga sjukdomar genom att bota dem och icke genom att sjelf öfvertaga dem, betyder icke nödvändigt, att han äfven burit våra synder så, att han befriat oss från deras skuld och straff, utan att sjelf hafva känt skulden och lidit straffet; att det hebr. ordet מוּסָר icke kan begagnas för att uttrycka begreppet straff, är oriktigt (Ps. 6: 2); och om Paulus i 2 Kor. 8: 9 möjligen framställer Kristi fattigdom endast såsom betingelse och icke såsom grund för de korintiske kristnes rikedom, så följer deraf icke, att profeten Jesajas på samma sätt tänkt sig förhållandet mellan Jehovas tjenares lidande samt den frid och helbregdagörelse, som derefter säges komma tillstånd. Men föröfrigt är det sannolikt, att Paulus i 2 Kor. 8: 9 verkligen velat framhålla Kristi fattigdom såsom realgrund för korintiernes rikedom, ty i det förra begreppet innehålles hela Kristi förnedring, hvaraf hans lidande och död bilda spetsen; och att Paulus tänker Kristi lidande och död såsom den objektiva grunden för menniskornas frälsning, hafva vi förut sett. Men om Socini inkast mot stödjandet af läran om godtgörelsen på Jes. 52: 13 — 53: 12 visat sig betydelselösa, återstår att tillse, huruvida ifrågavarande lära verkligen har någon grund i nämnda profetia. Dervid har man att iakttaga följande: 1) Jehovas tjenare säges lida icke för egna utan för folkets synder; 2) detta lidande var honom tillskickadt af Gud enligt 53: 6, som Socinus godtyckligt utlägger; 3) det hade karakteren af ett skuldoffer; 4) genom detsamma har frid och helbregdagörelse beredts folket. — Men att Jehovas tjenare lidit för folkets synder, vill säga, att han lidit det, som folket sjelft bort lida såsom straff för dess synd. Alltså var hans lidande ett strafflidande. Och om folket genom Jehovas tjenares substitution i afseende å lidandet sjelft undgick eller befriades ifrån att lida, så är Jehovas tjenares strafflidande jemväl ställföreträdande. På hvad sätt åter detta lidande åstadkommit frid och helbregdagörelse åt folket, derom uttalar sig texten icke fullt tydligt; men vi tro oss icke gå för långt, om vi säga, att han gifver en antydning om, att det skett derigenom, att Jehovas tjenare genom sitt lidande godtgjort för folkets synder. Hans lidande var näm-

ligen af Gud tillskickadt och utgjorde ett skuldoffer. Af det förra framgår, att Guds vilja var, det Jehovas tjenare skulle lida, på det att folket skulle erhålla frid. Men hvarför denna vilja hos Gud, om icke derför att Gud i betraktande af folkets synd hade en fordran på lidande, hvilken han icke ville eller kunde efterskänka, utan måste utkräfva, men som han i verkligheten utkräft icke af folket utan af dess ställföreträdare? Och hvarför beteckningen skuldoffer för Jehovas tjenares lidande, om icke för att dermed uttrycka, att den berörda fordran motsvarande skulden hos folket, blifvit genom nyssnämnda lidande godtgjord? Såvidt profeten ville i anslutning till G. T:s offerkult framställa Jehovas tjenares prestation såsom godtgörande, var det ej möjligt för honom att göra det tydligare än genom att benämna ifrågavarande prestation för skuldoffer, ty i intet annat slag af offer framträder satisfaktionens idé klarare [1]).

Ställen i G. T., der profetian om Jehovas tjenare i Jes. 52: 13 — 53: 12 tillämpas på Jesus, äro, utom det redan nämda stället, Matth. 8: 16 f.; Luk. 22: 37; Ap. G. 8: 32—35; 1 Joh. 3: 5; Hebr. 9: 28 och 1 Petr. 2: 21—25. Socinus fäster sig särskildt vid 1 Petr. 2: 24 för att bevisa, det läran om Kristi ställföreträdande satisfaktion derstädes icke är uttalad. Huruvida han deri har rätt eller icke, beror naturligtvis på utläggningen af den ifrågavarande profetian hos Jesajas. Är Jehovas tjenares lidande tänkt såsom ställföreträdande och godtgörande, så måste det ock vara Petri mening, att Jesu lidande varit detsamma, äfven om Petrus icke uttalar denna tanke med tydligare ord än Jesajas. Hvad särskildt angår satsen: *ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον*, så öfversätter Socinus densamma orätt. Den kan icke betyda: «hvilken sjelf borttog våra synder genom sin lekamen på trät», utan «hvilken sjelf i och med sin lekamen förde våra synder med sig upp på trät (se v. Hofman till detta ställe). Att Jesus åter gjorde detta för att genom ställföreträdande lidande försona synderna, är en tanke, som man får supplera ur Jesajas profetia. En anvisning dertill gifver Petrus genom orden *οὗ τῷ μώλωπι αὐτοῦ ἰάθητε* i samma vers.

[1]) G. F. Öhler, hvilken eljest nekar, att genom offren i G. T. en satisfaktion kom till stånd vare sig realt eller symboliskt, erkänner dock: Dass im Begriff des אָשָׁם die satisfaktion, die genugthuende Leistung des Menschen das Wesentliche ist och stöder detta bland annat på 1 Sam. 6: 3 f., jfr Theol. des Alten Test., Tüb. 1873, I, pag. 475.

Hvad angår förhållandet mellan Kristus och hans offer å ena sidan och G. T:s öfversteprest och de af honom förrättade offren å den andra, söker Socinus bevisa, att man deraf icke kan hemta något skäl för läran om tillfyllestgörelsen genom Kristus I G. T. skulle nämligen icke läras, att godtgörelse åstadkommits för synden vare sig genom offren eller genom öfverstepresten, icke ens på bildligt sätt. Och medgifvas måste, att Socinus i detta hänseende har rätt. Offerdjurets död framhålles icke såsom egande karakteren af ett strafflidande i den offrandes ställe, och de hebreiska verb, som begagnas för att uttrycka begreppet försona, gifva icke anledning att tänka på satisfaktion. Endast vid skuldoffret framträder tydligt tanken på en satisfaktion både åt menniskor och åt Gud. I senare hänseendet är det offerdjuret sjelft, som utgör satisfaktionen, men att dess död är tillfyllestgörande säges icke [1]. Emellerid hindrar detta icke, att genom Kristi offer en satisfaktion medelst ställföreträdande strafflidande verkligen skett, samt att offerdjurets död bör fattas såsom afbildande det straff, hvartill den offrande genom sin synd gjort sig skyldig. Det är riktigare att bedöma skuggan efter den realitet, som hon afskuggar, än tvärtom Fördenskull, om det är tydligt af N. T:s skrifter. att Kristi död varit ett ställföreträdande strafflidande, hvarigenom han godtgjort menskligheten syndaskuld, så måste man ega rätt att sluta, att äfven offerdjurets död i G. T. bör betraktas från en liknande synpunkt. I öfrigt är det för den naturliga känslan hardt när oundvikligt att i offerdjurets våldsamma död se utförandet af ett straff, en känsla, hvilken vinner stöd i skriftens åskådning af döden såsom syndens lön [2]. Huru nära tillhands det verkligen ligger att i förevarande offerdöd finna ett ställföreträdande strafflidande, kan man förstå deraf, att redan rabbinerne, som i detta hänseende icke kunde hafva varit påverkade af några kyrkligt dogmatiska intressen, hyllade denna uppfattning.

Men om Socinus gent emot sina motståndare med rätta förfäktar, att man från synpunkten af G. T:s offerinstitution icke kan evident ådagalägga Kristi döds tillfyllestgörande beskaffenhet, så är han deremot icke i sin rätt, när han påstår, att endast öfversteprestens offer på den stora försoningsdagen, men icke öfriga offer i G. T. förebildade Kristi offer, samt att både i G. T.

[1]) Ibidem, pag. 479.

[2]) Reiff, Den kristl. Trosläran etc. II, pag. 149 f.

och N. T. de så kallade andliga offren, hvarmed han förstår bättring och dygd, försona synder. Huru ohållbart det förra yrkandet är, inses deraf, att i N. T:s skrifter Kristi offer jemföres icke blott med det årliga syndoffret (Hebr. 9: 1—14) utan äfven med Mose förbundsoffer (Hebr. 9: 15—21; Ap. G. 20: 28) och påskalamsoffret (1 Kor. 5: 6—8; 1 Petr. 1: 18 f.). Men Moses förbundsoffer har karaktären af bränn- och schelamimoffer (2 Mos. 24: 5) och påskalamsoffret är synd- och schelamimoffer [1]). Förut hafva vi sett, att enligt Jes. 53: 10 Kristi offer var ett skuldoffer. Kristi offer är alltså motbild till de i offerlagen omnämda fyra hufvudslagen af offer (עֹלָה, זֶבַח שְׁלָמִים, חַטָּאת, אָשָׁם) och utgör deras sanning, mål och slut [2]). För att förstå det andra af Socini båda nyssnämda yrkanden, nämligen att bättring och dygd försona, måste man ihågkomma, att Socinus betraktar offren icke såsom förtjenade orsaker till syndaförlåtelse utan såsom af Gud godtyckligt bestämda betingelser för densamma. Ingenting finnes, menar Soinus, som kan beveka Gud att förlåta eller kan förtjena förlåtelse, utan Gud förlåter endast i kraft af sin nådiga liberalitet [3]). Men för erfarande af denna liberalitet har Gud satt åtskilliga betingelser, deribland äfven offer; och när menniskan iakttager dessa betingelser, såvidt de bestå i offer, säges hon genom offer försona sina synder, eller ock sägas de af henne framburna offren försona hennes synder. I samma mening är enligt Socinus ock Kristi död försonande. I likhet med offren äro jemväl bättring och dygd af Gud bestämda vilkor för erhållande af förlåtelse; derför försona också bättring och dygd. Uti N. T. äro enligt Socinus sist berörda vilkor absolut nödvändiga för undfående af förlåtelse, men icke i G. T., ty der inträdde förlåtelsen för de ouppsåtliga synderna äfven utan bot, blott man iakttog of-

---

[1]) Öhler, anf. arb. I, pag. 549. [2]) Delitzsch till Jes. 53: 10.

[3]) Bibl. Fr. Pol. I, pag. 602: Quod ad Deum attinet, nihil Deum movet ad nos pro justis habendos, nihilve, ut tantum bonum consequamur, in Deo necesse est præter gratuitam voluntatem spontaneumque decretum, in quo nihil nisi se ipsum, suamque bonitatem Deus respicit.

Ibidem pag. 603: Ut autem cavendum est ne . . . sic diligenter cavere debemus ne ipsam sanctitatem atque innocentiam justificationem nostram coram Deo esse credamus, neve illam, nostram coram Deo justificationis causam efficientem aut impulsivam esse affirmemus; sed tantum modo causam, sine qua eam justificationem nobis non contingere, decrevit Deus. Fullt konseqvent fasthåller dock icke Socinus denna sin grundsats, ty i Bibl. Fr. Pol. II, pag. 189, säger han om den sedliga lydnaden: Hæc est illa obedientia, quæ nos Deo gratos efficit etc.

ferlagens yttre föreskrifter. Att denna Socini ur hans skotistiska gudsbegrepp resulterande uppfattning af betydelsen af offer och bättring för undfående af syndaförlåtelse icke i allo eger skriftgrund, är uppenbart. Att N. T:s författare icke betrakta Kristi offer blott såsom godtyckligt satt betingelse för, utan såsom verkligen förtjenande och bevekande orsak till syndaförlåtelsen, torde vara af det förut anförda tydligt, och att offren i G. T. tänkas ega verklig kraft att försona, inses redan deraf, att det heter, att offer försona, eller att man genom dem försonar. Att en botfärdig sinnesstämning kräfdes vid offrandet i G., T. synes af profeternas polemik mot offertjensten, såvidt man gjorde den till ett opus operatum. (1 Sam. 15: 22; Jes. 1: 11 ff.; 58: 3 ff; Jer. 6: 20; Hos. 6: 6, m. fl. st., hvaribland äfven det af Socinus såsom stöd för bättringens försonande betydelse anf. st. Ps. 51: 18 f.), samt deraf, att enligt traditionen syndabekännelse var förenad med handpåläggningen, som föregick offerdjurets slagtande. Att boten i N. T. är nödvändig betingelse för den personliga eller individuela syndaförlåtelsen, är riktigt, men då Socinus äfven sätter helgelsen eller den nya lydnaden såsom betingelse för samma sak, är han ej längre i sin rätt (se ofvan pag. 57). Återstår att se till, huruvida förlåtelse i G. T. kunde meddelas utan offer blott under vilkor af bättring, såvidt sådan kunde af menniskan på lagens ståndpunkt presteras. Att så kunde vara fallet, synes icke otroligt, när man betänker, att offren icke i sig sjelfva hade kraft att försona utan af Guds nåd tillsvidare blifvit gifna såsom försoningsmedel. Vid sådant förhållande synes i offren intet hinder hafva legat för Gud att oberoende af dem meddela sin syndaförlåtande nåd. Men om han så gjort (Dan. 9: 20—23), måste det hafva varit undantagsvis, ty i Hebr. 9: 22 heter det, att «utan blodsutgjutelse sker ingen förlåtelse». Socinus anför ett ställe ur Ordspråksboken 16 kap. 6 v., som icke så mycket tyckes tala för hans åsigt, att sedlig lydnad i G. T. var tillräckligt vilkor för syndaförlåtelse, som icke snarare derför, att förlåtelse rentaf vinnes genom förevarande lydnad. Men stället är olämpligt såsom grund för dogmatiska slutsatser i detta hänseende, ty dels utsäges icke, om det är fråga om försoning i förhållande till Gud eller i förhållande till menniskor, dels är det möjligt, att om det förra är meningen, stället bör förstås i analogi med de många utsagor hos profeterna och i psalmerna, som betona bot och lydnad i motsats mot en blott mekanisk offertjenst.

I sammanhang med frågan om offren hafva vi ock att tillse, huruvida Socinus träffat sanningen, då han påstår, att grofva eller uppsåtliga synder icke kunde i G. T. försonas genom offer Ett stöd för detta påstående har Socinus i den bekanta bestämmelsen i offerlagen, att såväl synd- som skuldoffer endast skulle få gälla de synder, som blifvit begångna בִּשְׁגָגָה, hvaremot den Israelit, som syndat בְּיָד רָמָה skulle utrotas. Men den stora försoningsdagens offer synes gälla alla synder, af hvad namn och beskaffenhet de vara månde, jemväl den synd, som benämnes פֶּשַׁע (förbundsbrott, uppror mot Gud). Dessutom berättas verkligen gröfre synder hafva blifvit i enskilda fall genom offer försonade (4 Mos. 17: 6—15; 2 Sam. 24; 2 Krön. 29).

Efter denna undersökning af Socini kritik af satisfaktionslärans bibliska grund återstår icke mycket att orda om den ställning till skriftens åskådning, som hans egen positiva uppfattning af Kristi medlarekall intager. Vi inskränka dervid vår undersökning till det, som närmast rörer Kristi försoningsverk. Dock måste vi för sammanhangets skull i korthet beröra Socini sätt att bestämma förhållandet mellan Kristi trenne embeten och hans uppfattning af Kristi död och uppståndelse, hvilka han räknar till Kristi profetiska embete, under det kyrkan hänför dem närmast till det öfverstepresterliga. Man kan tillegna sig Socini allmänna beskrifning på det profetiska embetet, att det består i ett kungörande och beseglande af Guds Faders vilja med hänsyn till vår salighet, men att anse denna profetiska verksamhet inskränkt till förnedringstillståndet, förbjuder skriften (Efes. 4: 11 f.; Uppenb. 1: 1 ff.). Likaledes är det skriftvidrigt att inskränka det konungsliga embetet till upphöjelsetillståndet. Inför Pilatus har Jesus sjelf bekänt sig vara konung (Joh. 18: 37). Han har vidare under sitt förnedringstillstånd gjort början till sin församlings bildande genom att medelst sin predikan och hela verksamhet i öfrigt samla omkring sig troende, hvilka i honom hade sin medelpunkt (Joh. 10: 14 ff.; 15: 1 ff.). Vidare, om än denna församling icke blef färdigbildad förrän efter hans upphöjelse, har dock Kristus i sitt kötts dagar uttalat såsom sin vilja, att de på honom troende skulle bilda en församling samt bestämt ordningar för densamma (Matth. 16: 18; 18: 15 ff.; Joh. 17: 20 f.). Derjemte visar sig i hans profetiska verksamhet under förnedringen ej mindre än under upphöjelsen en konungslig maktställning. Ty han förfogade öfver himmelens sanning, han grep dermed

menniskornas hjertan, han egde makt att förrätta under o. s. v. [1]). Dermed vilja vi icke neka, att en viss sanning ligger till grund för Socini yrkande, att det profetiska embetet tillhör förnedringstillståndet, men den konungsliga verksamheten upphöjelsen. Den omedelbara profetiska verksamheten faller nämligen inom det förra och den fullt utvecklade konungsliga verksamheten inom det senare tillståndet.

Det är onekligt, att Socinus står på skriftens grund, då han betonar Kristi döds föredömliga betydelse för de troende, då han framhåller den såsom en betingelse för Kristus sjelf med hänsyn till det öfversteapresterliga embetets utöfvande i himmelen, samt då han säger, att Gud i Kristi död uppenbarat oss djupet af sin kärlek, och att döden för Kristus faktiskt var en genomgångspunkt till härligheten. Men med allt detta har Socinus icke framhållit Kristi döds vigtigaste sida, nämligen att den var ett medel för Gud till erhållande af godtgörelse för mensklighetens syndaskuld. I fråga om uppfattningen af Kristi död felar Socinus icke i det han ponerar, utan i det han negerar. Af det föregående hafva vi sett, att den gamla protestantiska dogmatiken förfäktar en väsendtligen biblisk idé, då den yrkar, att Kristi lidande var ett ställföreträdande strafflidande, hvilket Kristus i frivillig lydnad underkastade sig för att förlossa den syndiga menskligheten från Guds dom och förbannelse. Men ej mindre är samma dogmatik i sin rätt, såvidt densamma framhåller Kristi försonande verksamhet såsom en görande lydnad — en sida af lärobegreppet, som Socinus vid sin undersökning af skriftläran rörande försoningen icke särskildt anfaller, och hvilken vi derför saknat skäl att särskildt bibliskt betrakta. Idéens skriftenlighet framgår af ställen sådana som Joh. 10: 18; 14: 31; Rom. 5: 18 f.; Gal. 4: 4 m. fl. I det villiga öfvertagandet af lidandet och i den undergifvenhet, hvarmed han bär det, ådagalägger Kristus den högsta grad af aktivitet i sitt lidande samt uppfyller Fadrens på honom, i egenskap af återlösare, stälda grundfordran. Endast genom detta görande blifver Kristi lidande försonande, hans strafflidande ett försoningslidande, under det att genom det blotta strafflidandet menniskan förblifver skild från Gud [2]).

Det andra momentet i Socini positiva framställning, som vi måste taga i betraktande, är, huruvida Socinus på ett skriftenligt sätt fattat betydelsen af Kristi uppståndelse. Gör Socinus för

[1]) Reiff, II, pag. 123. [2]) Frank, II, pag. 167.

litet af Kristi död, så gör han deremot för mycket af Kristi uppståndelse, såvidt han låter den kristna tron och det kristna hoppet uteslutande vara baserade på uppståndelsen och den derpå följande härliggörelsen. Att uppståndelsen eger fundamental betydelse, är onekligt. I annat fall vore det obegripligt, att apostlarne både i sin predikan och i sina bref skulle framhålla densamma så, som de verkligen göra. Det är med skriften öfverensstämmande, att Kristi uppståndelse är grund för vår uppståndelse både i andligt och lekamligt hänseende, om ock icke på det sätt, Socinus föreställer sig saken. Ty Socinus tänker Kristi uppståndelse såsom grundvalen för hoppet om kroppens och själens odödliggörande[1]) samt, såvidt den är detta, jemväl såsom betingelse för menniskans sedliga sjelfuppväckelse, under det att enligt skriftens åskådning Kristi uppståndelse är grund både för kroppens uppståndelse till härlighet (1 Kor. 15) — men visserligen icke för själens odödlighet, enär själen i sig sjelf är odödlig, hvilket inses deraf, att äfven de ogudaktiges själar skola fortvara efter domen och icke, såsom Socinus menar, förintas[2]) — och för vår andliga uppståndelse, vår tro och vår helgelse (Efes. 1: 19 f.; Kol. 2: 12), såvidt som Kristi uppståndelse är en förutsättning för hans himmelska verksamhet, för Andens sändande till vår lefvandegörelse, för Kristi förbön och församlingens grundläggande, styrande och värnande. Men huru skulle Kristi uppståndelse kunna vara grund för allt detta, om den icke på samma gång innebure ett gudomligt godkännande och antagande af Kristi i döden fullbordade försoning? Huru skulle den uppståndne Kristus kunna vara källan till vår andliga helbregdagörelse, medelpunkten för vårt andliga lif, om han icke förut försonat våra synder? Huru skulle ny födelse och helgelse kunna komma tilla stånd utan syndaförlåtelse? Är det sant, att Kristus genom sin död försonat verldens synder, så måste uppståndelsens primära betydelse med hänsyn till Kristi verk vara en ratifikation af den verkstälda försoningen, ett öppet förklarande, att Gud mottagit den lösepenning, som Kristus i sin död lemnat, såsom fullgiltig. Skriftbevisningen härför är att söka i sådana ställen, hvilka tala om ett rättfärdigande af Kristi

---

[1]) Det är onekligen icke fullt konseqvent af Socinus att urgera Kristi uppståndelse såsom egentlig frälsningsgrund, då han tänker Kristus först efter uppståndelsen i och med inträdet i himmelen hafva blifvit begåfvad med odödligt väsen.

[2]) Fock, pag. 719.

person genom hans uppståndelse (1 Tim. 3: 16; Ap. G. 2: 24; 3: 15; Rom. 1: 4). ty rättfärdigandet af hans person innebär också ett rättfärdigande af hans sak.

I fråga om Socini uppfattning af Kristi öfverstepresterliga verksamhet måste man anmärka, 1) att han allt för litet skiljer densamma från den konungsliga; 2) att han låter den öfverstepresterliga verksamheten ensidigt hafva menniskorna till föremål; 3) att han beröfvar förbönen dess reala karakter; 4) att han oriktigt bestämmer förhållandet mellan de båda momenten i försoningen: borttagandet af syndens makt och upphäfvandet af dess skuld; och 5) att han förnekar korsdödens betydelse af en afslutad offerakt samt anser, att Kristi offer i verkligheten kommer till stånd först i och med Kristi inträde i himmelen.

Visserligen måste det medgifvas, att Kristi presterliga verksamhet ej är tänkbar med mindre, än att Kristus antages ega en konungslig ställning[1]). Huru nära förenade skriften tänker de presterliga och konungsliga embetena hos Kristus, synes bland annat af hebreerbrefvets framställning af förhållandet mellan Kristus och prestkonungen Melkisedek. Emellertid hänför sig den konungsliga verksamheten till menniskorna, såvidt som den går ut på att såväl i slägtet som hos individerna realisera Guds rike, under det att den presterliga verksamheten i första hand refereras till Gud och endast i sekundär mening har menniskorna till objekt. Öfversteprestens funktioner i G. T. var att offra och bedja för folket samt meddela folket Guds välsignelse. Dessa tre funktioner tillhöra ock N. T:s öfverstepresí I offer och förbön framträder Kristus å menskligheténs vägnar inför Gud, och på grundvalen af detta offer och denna förbön öfverför han på menskligheten Guds välsignelse, nämligen tro och rättfärdiggörelse, helgelse och saliggörelse (Hebr. 7: 24 f.). Den sistnämda sidan af Kristi öfverstepresterliga verksamhet kan tydligen icke åtskiljas från den konungsliga, utan sammanfaller i sak med densamma till ett, och så till vida är Socini hopförande af de båda embetena befogad. Att Socinus deremot icke står på skriftens grund, när han nekar, att Kristus i sin sjelfuppoffring fört menskligheténs sak inför Gud, hafva vi redan sett, då ofvan handlades om tillfyllestgörelsen. Att Kristus gjort och gör detsamma i sin förbön följer af sjelfva begreppet förbön, hvari ingår, att *en* lägger sig ut hos någon för en annan. Socinus nekar, att

[1]) Reiff, II, pag. 123.

Kristi förbön är verklig och undgår på sådant sätt det från förbönens begrepp hemtade beviset derför, att Kristus i sin presterliga verksamhet står på mensklighetens sida för att hos Gud utverka nåd; men dels måste man vidgå, att Kristi förbön under hans kötts dagar egde realitet, och hvad densamma i upphöjelsetillståndet vidkommmer, gifver skriften ej den ringaste anledning att antaga, att dess ord derom skulle vara blott bildligt menade. Tydligt är, att Socinus af sitt påstående, att Kristi offer icke har till uppgift att stämma Gud nådig mot menskligheten, utan endast att till menskligheten öfverföra gudomlig nåd och välsignelse, drifves att förneka Kristi förböns reala betydelse. Men rättare hade varit af Socinus att låta Skriftens ord om förbönen gälla såsom verkligen menade samt att derefter korrigera uppfattningen af Kristi offer. Huru svårt det är att konseqvent genomföra den åsigten, att Kristus i sin offrande verksamhet icke är menskligthetens representant inför Gud utan endast verktyget för den gudomliga frälsningens realiserande i menskligheten, synes föröfrigt af Socini egen beskrifning af Kristi offer. Dit räknar nämligen Socinus bland annat, att Kristus inträdt i himmelen för att för vår räkning stå inför Gud — en sats, som dock blir betydelselös, när den ej får innehålla, att Kristus på grund af sitt fullbordade försoningsoffer står inför Gud såsom menskligehetens rättfärdighet, d. ä. såsom den, i hvilken Gud ser menskligheten rättfärdig. Socinus kan omöjligen godkänna en sådan uppfattning af Kristi stående inför Gud för vår räkning, emedan Socinus icke kan erkänna någon rättfärdiggörelse eller syndaförlåtelse annat än under förutsättning af sedlig förbättring och lydnad. Att detta står i rak strid mot skriften, hafva vi i annat sammanhang tillräckligt tydligt visat. Hvad slutligen angår, att Kristi offer ej fullbordats med korsdöden, utan är en ständigt fortgående akt af den till himmelen uppfarne Frälsaren, stöder, såsom vi sett, Socinus denna sin åsigt uteslutande på hebreerbrefvet. Det är derför icke af nöden att af öfriga nytestamentliga skrifter utförligt visa, att berörda offer kommit till afslutning med Kristi död, enär Socinus icke på dem grundar sitt påstående. En betraktelse af förut behandlade skriftutsagor om återlösningen och försoningen öfvertygar genast derom, att Socinus i förevarande hänseende icke kan åberopa sig vare sig på Mattheus eller Markus, eller på Paulus eller Petrus. I öfrigt borde Jesu utrop på korset: »det är fullkomnadt» utgöra ett tillräckligt bevis mot Socinus. Ur Pauli bref må man sär-

skildt ihågkomma Kol. 1: 21 f., der Kristus säges hafva försonat oss »i sitt kötts kropp genom döden» (*ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου*). Det är bekant, att *σάρξ* i nya testamentet likasom בָּשָׂר i det gamla är beteckningen för den menskliga naturen, sådan den blifvit genom syndafallet, samt att då *σάρξ* tillägges Kristus, det betecknar honom såsom lefvande under de af synden betingade vilkor, med abstraktion från syndigheten sjelf. Kristi kötts kropp är alltså hans kropp i förnedringstillståndet i motsats mot hans herlighets lekamen (*σῶμα τῆς δόξης αὐτοῦ* Fil. 3: 21). Genom den förra har enligt Paulus försoningen skett, icke genom den senare. Derjemte tillägger Paulus, att försoningen skett genom döden. Det bevis, som hemtats ur Efes. 5: 2 för fullbordandet af Kristi offer genom hans död, söker Socinus undgå genom att tolka apostelens ord så, att de blott skulle betyda, att det kärleksverk, som Kristus förrättade i och med utgifvandet af sig sjelf för oss i döden, var Gud ett välbehagligt offer. Men hvad hjelper denna tolkningen Socinus, äfven om den vore riktig. I hvilken mening var Kristi döds kärleksverk ett Gud tacknämligt offer, om icke i den, att Gud kräfde detta Kristi kärleksverk såsom försoning för verldens synder och genom detsamma vardt försonad? Detta är sjelfklart för hvar och en, som känner apostelens lära, att Kristus genom sin död försonat menskligheten och Gud med hvarandra. Men för öfrigt har Socinus icke rätt tolkat Efes. 5: 2. Orden *προςφορὰν καὶ θυσίαν κ. τ. λ.* kunna icke vara apposition till hela satsen *παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν,* hvilken utgör en beskrifning af det sätt, hvarpå Kristus faktiskt bevisat sin kärlek, utan blott till *ἑαυτόν,* och då blir meningen, att Kristus i sin död var för Gud ett välbehagligt gåfvo- och slagtoffer, hvilket åter betyder, att Kristus genom att utgifva sig sjelf i döden, offrat sig sjelf åt Gud, och att detta offrande var Gud tacknämligt. Alltså måste ock enligt detta paulinska ställe Kristi offer hafva blifvit verkstäldt genom hans död. Men vi öfvergå till hebreerbrefvet. Till en början taga vi vara på Socini medgifvande, att ställen finnas i detta bref, som framställa Kristi offer såsom redan fullbordadt. Dessa ställen äro hvarken få eller otydliga (1: 3; 7: 27; 9: 14, 15, 26, 28; 10: 10, 12, 14). Af dessa utsäger 9: 15 direkt, att det är genom Kristi död, som återlösningen skett; 1: 3; 9: 26; 10: 12, att offret skedde före upphöjelsen, och 7: 27; 9: 28; 10: 10, 14, att Kristi offer är fullbordadt en gång för alla och icke behöfver upprepas; hvaraf följer, att det icke är en oafslutad

process. Socini tolkning, enligt hvilken samtliga dessa ställen endast skulle åsyfta försoningens modus, som skulle hafva fullbordats med Kristi uppståndelse från de döda och förhärligande, men ej försoningen sjelf, är omöjlig, ty i intet enda af dem finnes i fråga om offrets förverkligande någon hänsyftning på Kristi uppståndelse och härliggörelse, men visserligen på döden. Om Kristus åstadkommit en rensning från synderna (1: 3) och framburit ett enda offer för dem, innan han satte sig vid Majestätets högra sida i höjden (10: 12), så kan härliggörelsen icke vara ett medel, som Kristus måste vinna för försoningens utförande. Men huru förklara, att författaren af hebreerbrefvet enligt andra af Socinus anförda utsagor tyckes beskrifva Kristi offer såsom förverkligadt först med Kristi inträde i himmelen? I Hebr.9:25 är det tydligt, att orden *προςφέρῃ ἑαυτόν* uttrycker en akt, som sker i himmelen, och som följaktligen är alldeles åtskild från hans lidande och död, om än de senare enligt Hebr. 9: 26[a] bilda en förutsättning derför. Men omedelbart derpå v. 26[b] betraktas Kristi offer såsom verkstäldt under Kristi historiska framträdande på jorden. Orden *ἅπαξ ἐπὶ τῇ συντελείᾳ τῶν αἰώνων πεφανέρωται* kan endast syfta på Kristi första synbara framträdande eller hans lif bland menniskorna i tjenareskepelsen. Detta framgår dels af motsatsen i v. 28 *ἐκ δευτέρου ὀφθήσεται* dels af 1 Petr. 1: 20; 1 Joh. 3: 5, 8; 1 Tim. 3: 16, hvarest *φανεροῦσθαι* på samma sätt begagnas om Kristi synligvardande i köttet. Vid sådant förhållande kan *διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ* icke förbindas med *πεφανέρωται* utan endast med *εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας*. Meningen blir alltså, att Kristus har en gång historiskt uppenbarat sig för att utplåna synden genom sitt offer eller genom offret af sig sjelf; hvaruti tydligen är innefattadt, att offret skedde under detta Kristi historiska framträdande. Likaledes lemnar 9: 14 intet stöd derför, att Kristi offer förverkligats i himmelen. Visserligen angifves i v. 13—14 grunden till det i v. 12 sagda, att Kristus genom sitt eget blod en gång för alla ingått i helgedomen och funnit en evig förlossning. Men icke är skälet för det sistnämnda, det att han genom evig ande offrat sig sjelf utan vank åt Gud, utan det att Kristi blod eger förmåga att på inre sätt rena våra samveten från döda gerningar[1]). Relativsatsen *ὃς — — τῷ θεῷ* utsäger, hvad Kristus gjort för att vinna det blod, som på nyssberörda sätt renar, och hvad kan det vara annat än ut-

[1]) v. Hofman till detta ställe.

gifvandet af honom sjelf i döden? Gå vi deremot tillbaka till 8: 3, är det onekligt, att författaren här likasom i 9: 25 åsyftar ett *προσφέρειν*, som eger rum i himmelen — man må till *ἀναγκαῖον* supplera vare sig *ἦν* eller *ἐστίν*, och man må öfversätta *προσενέγκῃ* med presens eller imperfektum. — För att från frågan om Kristi offer öfvergå till det sätt, hvarpå hebreerbrefvet betraktar hans öfversteprestadöme, är det sant, såsom Socinus anmärker, att ställen finnas, som skildra berörda prestadöme såsom ett himmelskt prestadöme, men icke att föreställningen, att Kristus skulle hafva varit öfversteprest, medan han vandrade i köttet, är helt och hållet främmande för brefvets författare. Huru skulle det vara möjligt, att hebreerbrefvet, som tydligt utsäger, att Kristus offrat på jorden, skulle kunna förneka, att han samtidigt varit öfversteprest! »Relativa enim sunt sacerdos et oblatio». Taga vi i förevarande hänseende Hebr. 2: 17 i skärskådande, så framgår icke deraf, att Kristi undergående af döden hör med till betingelserna för hans egenskap af att vara en barmhertig och trogen öfversteprest. Han borde, heter det, vara bröderna lik i allt. Men hvilka bröder? De döde eller de lefvande? Otvifvelaktigt de senare, med hvilka han följaktligen borde dela jemväl förmågan att lida och dö [1]. Förhåller det sig så, tänkes Kristus här tydligen såsom öfversteprest, medan han vandrade i köttet, och den försoning af folkets synder, som i samma vers omtalas, måste tänkas hafva skett i förnedringstillståndet. Gå vi vidare till Hebr. 5: 5, så är det visserligen sant, att enligt Ap.-G. Kristi uppståndelse framställes såsom uppfyllelse af det messianska stället Ps. 2: 7: »Du är min son; i dag hafver jag födt dig», samt att i följd deraf Hebr. 5: 5 kunde synas böra tolkas så, att Kristus icke blifvit insatt i sitt prestadöme, förrän han uppstått från de döda. Men deremot kan med skäl erinras, att enligt skriftens åskådning en profetia vinner uppfyllelse i olika grader, att Kristus är Guds son äfven före uppståndelsen, att man saknar berättigande att tolka Hebr. 5: 5 efter Ap.-G. 13: 33, samt att sammanhanget i Hebr. 5: 5 ej gifver tillkänna någon viss period i Jesu lif, från hvilken den nyssberörda profetian (Ps. 2: 7) bör tänkas hafva blifvit uppfyld. Derför ligger möjligheten lika nära tillhands, att författaren af hebreerbrefvet velat i 5: 5 utsäga, det Kristus blifvit insatt till öfversteprest antingen i och med Logos' mandomsanam-

[1]) v. Hofman till detta ställe.

melse, eller af evighet i betraktande af Logos' eviga födelse af Fadren, som att författaren menat, det Kristi öfversteprestadöme vore att räkna från och med uppståndelsen. I alla händelser talar det ifrågavarande stället mot Socini åsigt, att Kristus ej skulle hafva blifvit öfversteprest, förrän han, en tid efter uppståndelsen, inträdt i himmelen, ty äfven om det citerade psalmstället syftar på uppståndelsen eller — tydligare — på Jesu upphöjande till konungslig värdighet genom uppståndelsen[1]), så måste man dock vidhålla, att han blifvit förklarad för öfversteprest just i och med denna akt och icke först någon tid efteråt. Socinus håller emellertid före, att Hebr. 7: 26 visar, det Kristus först såsom uppfaren till himmelen är öfversteprest. Men Socinus öfversätter stället oriktigt, och derför kommer han helt naturligt till en oriktig uppfattning af meningen. Orden *ὅσιος — — γενόμενος* äro icke appositioner till *ἀρχιερεύς*, utan höra tillsamman med *πάντοτε ζῶν κ. τ. λ.* (v. 25) och utgöra ett angifvande af de egenskaper, hvilka erfordras hos Kristus, för att han skall kunna fullständigt frälsa (v. 25). Orden *τοιοῦτος — — ἀρχιερεύς* äro en parentes, som sluter sig till *πάντοτε ζῶν — — — αὐτῶν*[2]). Är denna kombination riktig, försvinner af sig sjelf den slutsats, som Socinus af Hebr. 7: 26 drager i fråga om Kristi öfversteprestadöme. Hvad slutligen Hebr. 8: 4 vidkommer, så måste man, enligt hvad förut blifvit visadt, likasom a priori kunna förstå, att författaren på detta ställe ej kan vilja förneka verkligheten af Kristi prestadöme på jorden, så vidt han eljest icke är inkonseqvent i sin framställning. Men genom tillägget *ὄντων — — — τὰ δῶρα* har författaren sjelf förklarat, hvarför och i hvilken mening Kristus icke vore prest, om han vore på jorden. Han kunde icke vara prest vid sidan af de enligt lagen insatte presterne. Lagen erkänner nämligen endast *ett* prestadöme, det levitiska, hvarifrån Kristi prestadöme är vidt åtskildt. Eller: det levitiska prestadömet är af Gud sjelf genom lagen anordnadt och eger såsom sådant berättigande, hvadan det ej kan tåla ett annat prestadöme vid sidan af sig. Men det levitiska prestadömet tillhör jorden, fördenskull kan Kristi prestadöme ej tillhöra jorden, utan måste tillhöra den himmelska sferen, d. ä. måste hafva till uppgift att åvägabringa ett nytt andligare förhållande emellan menniskan och Gud än det, som genom det levitiska prestadömet åstadkommits.

---

[1]) Delitzsch till Hebr. 1: 5; 5: 5.

[2]) v. Hofman till detta ställe samt Myrberg.

Af hebreerbrefvet framgår sålunda, att Kristus förverkligat ett offer på jorden, men äfven att ett offrande genom honom eger rum eller åtminstone egt rum i himmelen, samt att Kristus både var öfversteprest, medan han vandrade i köttet, och att han fortfarande är det i sin himmelska existensform. Om så förhåller sig, kan man med skäl fråga, hvilken den betydelse är, som tillkommer Kristi offer i himmelen. Man kommer till insigt derom genom att betänka, att anledningen för hebreerbrefvets författare att tala om ett offer i himmelen är den jemförelse, han uppdrager mellan Kristi offer och det offer, som på den stora försoningsdagen verkstäldes af gamla testamentets öfversteprest. Den del af offerakten, hvilken den senare förrättade i det allraheligaste, kunde hebreerbrefvets författare ej förlägga till jorden utan endast till himmelen, såsom Guds boning. Kristi offer i himmelen är alltså — motsvarande blodets införande i det allraheligaste — hans blods frambärande i himmelen, hvilket åter endast kan tänkas som hans framställning inför Gud af sig sjelf, såsom den der lidit och dött för verldens synder. Reflekterar man på jemförelsen med öfversteprestens offer på den stora försoningsdagen, kunde det synas, som om denna Jesu framställning af sig sjelf i himmelen, hvilken är motbilden till öfversteprestens ingång i det allraheligaste för stänkande af offerblod mot nådsstolen, det vigtigaste momentet i öfversteprestens offerhandling, borde utgöra sjelfva kärnpunkten i Jesu försoningsoffer, i förhållande hvartill Jesu död endast vore att betrakta såsom en inledning. Detta är ock Socini åsigt[1]). Men densamma är absolut oförenlig med skriftens genomgående åskådning af Kristi offer såsom fullbordadt med hans död, en åskådning, hvilken vi sett äfven hebreerbrefvets författare dela. Återstår alltså endast att betrakta Kristi framställning af sig sjelf i himmelen såsom en akt, hvarigenom Kristus gör sitt på Golgata fullbordade försoningsoffer gällande inför Gud, och hvarpå följer ett Guds högtidliga erkännande af detsamma. I denna mening kan man tala om ett ständigt fortsatt offer af Kristus i himmelen, ty att Kristus oupphörligen gör sin försoningsdöd gällande inför Gud oss till godo, måste tänkas höra med till hans fortgående presterliga verksamhet i himmelen.

Innan vi lemna hebreerbrefvets utsagor om Kristi offer och sålunda afsluta vår ur skriftens synpunkt verkstälda granskning

---

[1]) Som bekant, nekade Socini efterföljare helt och hållet Kristi döds offerkarakter, i detta fall afvikande från mästaren.

af Socini uppfattning af försoningsverket, måste vi i korthet anmärka Socini falska utläggning af Hebr. 7: 27, der han finner lärdt, att Kristus offrat icke blott för menniskornas synder utan ock för sin egen synd, en tolkning, som fullkomligt strider emot hela skriftens, äfven hebreerbrefvets, bestämda utsagor, att Kristus var syndfri (Hebr. 4: 15). Det tillbakavisande *τοῦτο* i v. 27 kan alltså endast syfta på *θυσίας ἀναφέρειν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν τῶν τοῦ λαοῦ* (v. 26). Men man kan icke med Socinus låta *τοῦτο* syfta äfven på offrandet för de egna synderna (v. 26) och försvara detta dermed, att Kristus enligt Hebr. 5: 7 offrat för sin svaghet, hvilket sist berörda begrepp i skriften understundom skulle omvexla med begreppet synd, ty det är obevisligt, att skriften identifierar dessa båda begrepp. De bibelställen, som Socinus anför till stöd för nyssnämnda påstående, bevisa ingenting i den af honom åsyftade riktningen.

Det är icke svårt att inse, det Socini åsigt om Kristi medlarekall, specielt hans försoningsverksamhet, på det noggrannaste sammanhänger med samme författares uppfattning af Guds, Kristi och menniskans väsen. Den primära bestämningen i gudsbegreppet är enligt Socinus allmakten, eller att Gud är den ende, som «ex seipso divinum imperium in nos habet» [1]), hvaraf följer, att han besitter «jus atque potestas de nobis quidquid velit statuendi.» Gud är följaktligen till sitt begrepp godtycklig vilja, och fördenskull kan det icke finnas någon nödvändighet för Gud hvarken att straffa synden eller att förlåta henne eller att fordra godtgörelse såsom grund för syndaförlåtelsens meddelande, utan Gud straffar och förlåter efter behag. Han eger fri och oinskränkt benådningsrätt. Men Gud eger enligt Socinus äfven egenskapen rättfärdighet och på denna beror, att han bestämt bättring såsom oundgängligt vilkor för förlåtelse eller för skuldens efterskänkande och straffets upphäfvande. Rättfärdighet är nämligen lika med «rectitudo et æquitas» och det är rätt och billigt för Gud att straffa den obotfärdige och i synden framhärdande menniskan, men förlåta den ångerfulle, som vänder sig från det onda till det goda. Under sådana förhållanden kan det för Kristus icke blifva fråga om att lemna godtgörelse, utan blott att kungöra för menniskorna,

[1]) Bibl. Fr. Pol. I, pag. 651.

på hvad vilkor Gud beslutit att förlåta dem, att utöfva på dem en moralisk inverkan till berörda vilkors realiserande i deras lif samt att gifva visshet och säkerhet derför, att Gud verkligen skänker menniskan förlåtelsens och det eviga lifvets förmåner, om hon uppfyller den derför bestämda betingelsen, eller med andra ord: Kristi uppgift varder att vara profet, moraliskt föredöme och incitament samt att vara och lemna borgen för bättringens och sedlighetens gagn med hänsyn till uppnåendet af menniskans högsta mål. Och härför är det tillräckligt, att Kristus till sitt väsen är menniska. Gud hvarken behöfver han vara, eller är, eller kan han vara enligt Socini åsigt. Endast så tillvida eger Kristus gudomlig karakter, att han efter uppståndelsen blifvit begåfvad med gudomlig makt, en inkonseqvens, hvilken Socinus tillåter sig i praktiskt religiöst intresse eller till ökande af vissheten om salighetens ernående för dem, som efterfölja Kristus i troslydnad. Med förnekandet af Kristi väsendtliga gudom har Socinus afskurit för sig all möjlighet att förstå Kristus såsom ställföreträdande försonare i kyrkans mening, ty är Kristus icke Gud på samma gång, som han är menniska, är han heller icke mensklighetens hufvud, som ensam kan tänkas besitta det universela medvetande, som fattar mensklighetens synd i hela dess djup och omfång, är icke den oändliga kärlek, som förmår tillegna sig mensklighetens synd och skuld, såsom om den vore den älskande frälsarens personliga egendom, och är icke den öfvermenskliga kraft, som fordras för ett undergifvet bärande af Guds rättvisa dom öfver synden. En blott mensklig frälsare uppfyller tydligen icke de fordringar, som måste ställas på den, hvilken skulle på ett ställföreträdande sätt förlossa menskligheten från syndens skuld och straff; nej, han besitter icke ens betingelserna för åvägabringande af en mensklighetens förlossning från syndens makt och herravälde, ty utom det att den senare förlossningen är beroende af den förra, är vår befrielse ur syndens bojor icke gerna tänkbar, med mindre man antager, att syndaren varder delaktiggjord af en gudomlig kraft, en himmelsk lifsprincip, hvilken från ofvan nedsänker sig i hjertat samt besegrar och uttränger den syndiga principen. Men en sådan gudomlig kraft kan icke en blott menniska förmedla åt menskligheten. Äfven om hon tänkes syndfri, kan hon dock icke gifva mera än hon sjelf eger, men detta är såsom hon sjelf af blott mensklig natur och beskaffenhet. Det är sant, att för Socinus existerar icke denna svårighet, ty han håller på pelagianskt vis före, att menniskan af egen kraft kan hjelpa sig mot synden,

och att hvad hon för sin bättring behöfver, på sin höjd utgöres af undervisning, samt ett moraliskt föredöme och incitament. Men illa är syndaren i sin kamp mot synden hjelpt med sådana yttre medel. Det betygar både skrift, kyrkolära och kristlig troserfarenhet. — En konseqvens af Socini teologiska, kristologiska och antropologiska förutsättningar är, att han anser endast Kristi görande lydnad ega frälsande betydelse. Visserligen blifver Kristi laguppfyllelse icke frälsande på det sätt, de protestantiska kyrkorna tänka sig saken, eller så, att Kristi rättfärdighet träder inför Gud i stället för den rättfärdighet, som vi sjelfva borde frambringa, men dock så, att det är genom sin rättfärdighetsbevisning eller genom sitt fullkomligt sedliga lif, som Kristus inverkar på menniskorna till deras moraliska förbättring. Äfven Kristi lidande, såvidt det betraktas från synpunkten af dess direkta gagn för menniskorna, får enligt Socinus värde endast såsom vilkor för den positiva lydnadens fulländning. I lidandet framstod nämligen, menar S., Kristi uthållighet i lydnad för Gud på det mest tydliga sätt, och utan lidandet saknade man garanti derför, att Kristi lydnad verkligen var den högsta möjliga. Men hvarken härmed eller med öfriga af Socinus angifna ändamål kan Kristi lidande och död på ett tillfredsställande sätt förklaras. Icke ens dermed, att Kristi lidande och död var en nödvändig följd af vissa gifna historiska faktorer eller af den syndiga verldens reaktion mot den helighetens och rättfärdighetens princip, som i Kristus kom till personlig uppenbarelse inom den fallna menniskoverlden — ett förklaringssätt, som, om det ock först i senare tider bland teologer af Schleiermachers skola gjorts med större styrka gällande, dock ingalunda är främmande för Socinus — kan en högre betraktelse af historien nöja sig. En historisk tilldragelse tro vi icke ännu vara fullständigt begripen dermed, att den blifvit fullständigt deducerad med logisk följdriktighet ur vissa gifna historiska faktorer. Ty hvarje högre uppfattning af historien vill i händelsernas följd spåra förverkligandet af en sedlig verldsordning, enligt hvilken mot- eller medgång stå såsom straff eller lön i förhållande till beskaffenheten af de fria ändliga varelsernas sedliga handlande. Isynnerhet för den kristne, hvilken tror, att en lefvande, absolut helig och rättfärdig Gud råder i historien, är det så godt som en sjelfklar sats, att lidande, död och undergång äro grundade i synd och skuld, men lif och lefnadslycka i ett rätt sedligt förhållande. Och om detta är en lag, som gör sig gällande på alla utvecklingsstadier i mensklighetens hi-

storia, måste det vara oberättigadt att abstrahera bort ifrån densamma i fråga om Kristi historia. Ty Kristus är mensklighetens urbild, och hans historia är urbildlig såsom han sjelf. Ett rättsligt sammanhang mellan lidande och död å ena sidan samt synd och skuld å den andra måste derföre finnas i fråga om Kristus. Funnes icke här i historiens medelpunkt ett sådant sammanhang så vore det öfver hufvud taget illusoriskt. Vedergällningens lag vore icke längre en grundlag i Guds verldsregering och ej heller egde det menskliga samfundet rätt att förbinda brott med straff. Men Kristus var personligen den absolut synd- och skuldfrie, hvarför vi icke hos honom sjelf kunna söka grunden till hans lidande. På menskligheten åter hvilade en skuld, hvilken endast genom en medlares ställföreträdande strafflidande kunde försonas, och som genom Kristus faktiskt blifvit försonad. Derför måste Kristi lidande och död betraktas såsom straff för mensklighetens synd och skuld. — Socinus sjelf erkänner, att det är rätt och billigt af Gud att straffa synden och belöna dygden. Från vedergällningens grundsats har Socinus alltså icke kunnat frigöra sig, utan gör härutinnan ett medgifvande åt kyrkans uppfattning af saken. Och detta medgifvande är af största vigt, ty med detsamma har Socinus indirekt erkänt, att hans gudsbegrepp är otillfredsställande, ogenomförbart och falskt. Är det rätt och billigt af Gud att straffa synden och belöna dygden, så är Gud icke en godtycklig vilja, som i sig sjelf är likgiltig för skilnaden mellan godt och ondt, utan han är en etisk makt, han är sjelf det grundgoda väsendet, hvilkens vilja med nödvändighet bestämmer sig och yttrar sig på *ett* sätt i hvarje fall, eftersom den är den absolut goda viljan. Men mot synden kan den absolut etiska makten endast bete sig straffande. Gud kan icke annat än bortstöta syndaren ur sin gemenskap och belägga honom med lidanden samt, såvidt man med skriften betraktar Gud såsom ett väsen med personliga känslor och affekter, hysa vrede och misshag mot syndaren. En godtycklig förändring af denna ställning till syndaren, en fri benådning utan tillräcklig objektiv grund uteslutes alltså af Guds väsen. Vedergällningens idé, som är ett samvetspostulat, som erfarenheten visar oss råda i såväl folkens som individernas lif, och hvilken derför måste vara en objektivt sann idé och hafva sin grund i Guds eget väsen, måste förverkligas. Gud kan icke annat än förverkliga densamma. Eljest vore han icke längre Gud. Socinus kan icke till försvar för sin lära om den fria benådningen åberopa sig derpå, att en föregången

bättring hos syndaren är tillräckligt skäl för Gud att förlåta, eller att Guds «rectitudo et æquitas» fordra, att den, som bättrat sig, får förlåtelse. Ty för det första står, såsom nyss nämndes, sistberörda egenskap hos Gud i rak strid med den primära bestämningen »godtycklig vilja». Men vidare är en bättring omöjlig för syndaren att företaga på egen hand, så länge han känner sig stå under Guds vrede och dom. Det nya lifvets uppkomst är betingadt af egandet af Guds nåd, icke tvärtom. Endast en ytlig pelagianism kan intala sig, att den fallna menniskan, öfver hvilkens hufvud den gudomliga förbannelsen sväfvar, eger makt att af sig sjelf höja sig till Gud, hvaremot hvarje kristen, hvilken fattat den djupa betydelsen af begreppen synd och dom och nåd samt i sitt eget lif erfarit, hvad det är både att vara utstött från Guds gemenskap och att åter hafva inträdt deri, är omedelbart viss, att det icke var han, som sjelf arbetade sig upp ur synden till Guds gemenskap, utan att det var Guds syndaförlåtande nåd, som möjliggjorde för honom att dö bort ifrån synden och lefva Gudi. Men om ock en bättring vore möjlig utan Guds nåd, en genomgripande sedlig förändring utan syndaförlåtelse såsom förutsättning, så kunde den dock icke medföra ett varaktigt upptagande af menniskan i Guds gemenskap. Ty denna förvandling af menniskans sinnelag och handlingsätt är blott relativ. Äfven såsom omvänd är menniskan syndig i hjerta och lefverne och bör såsom sådan straffas. Genom hvarje ny öfverträdelse framkallar hon på nytt öfver sig Guds vrede, ja, vreden kan icke ens för ett ögonblick borttagas från henne, så länge hennes hjerta icke är absolut rent. Icke ens om bättringen vore absolut fullkomlig, kunde den utgöra en grund för Gud att bedöma de synder, som man ångrat och öfvergifvit, annorlunda än dem, som icke ångrats. Synden är en med fri vilja fullbordad gerning, som derför häftar vid syndarens person och gör honom förkastlig inför Gud. Ångern gör icke den gjorda gerningen om intet och kan derför icke framställa syndaren såsom skuld- och straff-fri inför Gud. Slutligen skulle det väckta samvetet hos syndaren vara illa betjenadt med en försäkran, att Gud utan vidare grund än sin egen nådiga vilja förlåter. Samvetet tror icke en sådan försäkran. Kan det icke komma till öfvertygelse, att synden är dömd af Guds rättfärdighet, och att dess straff blifvit förverkligadt, finner det ingen ro. Eller om det utan en dylik förvissning vaggas till ro, så sker det på bekostnad af dess tro på en helig och rättfärdig Gud samt på sanningen af det egna skuldmedvetandet, och der-

med öppnas dörren till missaktning både för religion och sedlighet [1]). Huru djupt grundadt i syndarens samvete behofvet af straffets fullbordande är, kan man förstå af det ej sällsynta förhållandet, att brottslingar frivilligt angifva sig för att få undergå straff, sedan de länge förgäfves sökt nedtysta sina samvetsförebråelser, och att de först sedan samhällets rättvisa tilldelat dem det straff, hvartill de gjort sig skyldiga, fått frid i sitt inre. Gäller detta inom det menskligt sociala området, så måste det gälla mycket mera i fråga om menniskans förhållande till Gud. — Men om alltså en så kallad fri benådning icke låter försvara sig hvarken från Guds eller menniskans synpunkt, återstår endast att med kyrkan lära, att förlåtelsen är bunden vid förutgången godtgörelse för synden. Och denna godtgörelse måste bestå i strafflidande och lydnad i förening. Synden måste af Gud straffas. Det fordrar hans helighet och rättfärdighet. Men om synden skall varda försonad eller godtgjord, kräfves, att straffet lides i lydnad. I annat fall kan straffet icke komma till afslutning, kan den straffande rättfärdigheten icke så att säga uttömma sin kraft på syndaren. Det påtvungna straffet, som lides ovilligt, snarare stärker än bryter syndarens motstånd mot den sedliga verldsordningen. Det åstadkommer bitterhet och trots i syndarens hjerta samt framkallar sålunda ständigt ny skuld, hvilken på nytt utmanar mot sig den rättfärdiges vredesdom. Men om straffet mottages med undergifvet sinne, om syndaren erkänner, att det är rätt, att han lider för sin olydnad, om han villigt böjer sig under Guds dom, då kommer straffet till fullbordan, och ny anledning till påförande af nytt straff uteblifver. Lidande i lydnad och lydnad i lidande äro alltså medel till syndens godtgörelse. Och dervid anse vi den aktiva lydnaden icke blott böra betraktas såsom vilkor derför, att straffet skall erhålla godtgörande betydelse [2]), utan äfven såsom egande en egen försonande karakter, såvidt syndaren genom denna lydnad tillfredsställer Guds positiva rättfärdighetsvilja. Skall emellertid den aktiva lydnaden framstå såsom fulländad — och fulländad måste den vara för att motsvara Guds rättfärdighetskraf —, så måste den taga sig uttryck i sjelfhängifvelse i lidandet, ty deri bevisar sig lydnaden såsom fullkomlig, att den består profvet i motgång, sorg och bedröfvelse. En godtgörande verksamhet är fördenskull ett lidande, hvilket

---

[1]) Kreibig: Die Versöhnungslehre auf Grund des christl. Bewusstseins. Berlin 1878, pag. 133 ff.

[2]) Så Frank och Kreibig.

Gud påför menniskan såsom straff, och i hvilket menniskan hängifver sig sjelf; ett lidande, som både har karakteren af dom och af gerning, gjord i lydnad. Genom ett sådant lidande i lydnad och en sådan lydnad i lidande sker den fullkomligaste brytning med synden, ett återtagande af fallet från Gud och afvikelsen från hans vilja. Gud får ett realt erkännande af menniskan, att han är den absolute, men hon den relativa. Menniskan vidgår nämligen sin absoluta förpligtelse både att bära Guds dom öfver synden och att prestera lydnad, och hon verkställer denna förpligtelse i handling. Ett grundligare sätt å syndarens sida att, hvad på honom ankommer, bryta med den abnorma syndiga utvecklingen och ställa sig i ett nytt, normalt förhållande till Gud, kan icke tänkas. Emellertid är det tydligt, att den fallna menskligheten, hvarken såsom helhet eller genom någon sin medlem, hvilken var delaktig af den alla menniskor vidhäftande syndigheten, förmådde verkställa ifrågavarande godtgörelse, ty syndaren är oförmögen till villig lydnad i lidandet. Derföre behöfde menskligheten för åstadkommande af tillfyllestgörelse för synden en syndfri ställföreträdare. Och denne måste i sig förena mensklig och gudomlig natur, på det hans verk skulle kunna gälla såsom menskligheten verk, och på det han skulle ega kraft att utföra detsamma. En sådan ställföreträdare visar skriften oss i Jesus Kristus, Guds och menniskones Son. I honom se vi en medlare, hvilken verkstält allt det, som kan erfordras för förverkligande af en godtgörelse för menskligheten syndaskuld, och derför tror den kristna kyrkan på honom såsom frälsare och försonare, såsom den, hvilken förvärfvat menskligheten Guds nåd och syndernas förlåtelse.

Efter att sålunda hafva granskat Socini behandling af skriftens utsagor om Kristi försoningsverk, hvarvid vi funnit, dels huru föga hans framställning både negativt och positivt är stödd på skriften i förevarande stycke, dels huru den kyrkliga läran om Kristi frivilligt öfvertagna, ställföreträdande strafflidande uppenbarligen är ett sant uttryck af skriftens åskådning, och sedan vi derjemte uppvisat sammanhanget mellan samme författares lära om försoningen och hans uppfattning af Guds, Kristi och menniskans väsen samt sökt dogmatiskt ådagalägga, att presterande af godtgörelse är en nödvändig förutsättning för syndaförlåtelses er-

hållande, öfvergå vi till en granskning af de af Socinus hufvudsakligen från det sunda förnuftets synpunkt mot satisfaktionsläran anförda grunder [1]). Dessförinnan måste dock anmärkas, att för den, hvilkens religiösa uppfattning är bunden vid den heliga skrift, förhandenvaron af antinomier och dunkelheter i en troslära icke kan utgöra något giltigt skäl till den troslärans förkastande och förnekande, utan snarare till ödmjukt bekännande af den menskliga fattningsförmågans inskränkthet och till bemödande att, såvidt sig göra låter, lösa motsägelserna och klargöra dunkelheterna, så att läran varder af förståndet tillegnad och begripen såväl i dess enskilda moment som i dess förhållande till andra läror. Men det mer eller mindre lyckliga resultatet af detta vetenskapliga arbete kan och får på intet vis rubba den religiösa öfvertygelsen, sådan den i uppenbarelsens ord är fast och orubbligt grundad. Af helt annan åsigt är i detta hänseende Socinus, för hvilken en trosläras förnuftsenlighet är det vigtigaste och för hvilken en trosläras förnuftsvidrighet utgör tillräckligt skäl till dess förkastelse, hur klart den än må vara grundad i skriften.

Socini påstående, att en godtgörelse för syndaskulden icke är nödvändig för erhållande af förlåtelse, hafva vi redan haft tillfälle att i hufvudsak bemöta, då vi redogjorde för sammanhanget emellan det af honom omfattade gudsbegreppet och hans åsigt om syndaförlåtelsen. Om vi dervid för vår del ådagalagt, att Socini lära om Guds fria benådningsrätt är otänkbar, och att en satisfaktion måste verkställas, om synden skulle kunna förlåtas, så skola vi nu söka uppvisa ohållbarheten af Socini invändningar mot nödvändigheten af en tillfyllestgörelse för synderna. Synden är, menar Socinus, en personlig förolämpning mot Gud och måste såsom sådan kunna af Gud förlåtas utan godtgörelse, lika såväl som menniskor kunna förlåta oförrätter utan godtgörelse. Med skäl har man härtill anmärkt, att Socini bevis är för vidt. Det är nämligen icke blott menniskors *makt* utan rent af deras *pligt* att utan godtgörelse förlåta hvarandra. Alltså skulle ock Gud vara *skyldig* att förlåta menniskorna utan godtgörelse, hvarmed Guds af Socinus ponerade *frihet* att efter behag förlåta eller straffa vore upphäfd. En dylik frihet kan Gud emellertid icke ega. Antagandet af densamma gör Gud blott skenbart absolut; i verkligheten neddrages han derigenom till ett ändligt väsen.

---

[1]) J. Gerhard, Loc. theol., tom. VII, Tubingæ 1768, pag. 47 ff.; Philippi, Kirchl. Glaubenslehre, Stuttg. 1863 IV: 2, pag. 158 ff., och Kreibig, cit. arb.

Godtycket betecknar endast ett visst stadium i den relativa viljans utveckling. Men sedan detta stadium genomlupits, får den relativa viljan en bestämd rigtning eller karakter, och hon verkar då med nödvändighet på ett visst sätt. Vore nu Gud godtycke, så vore han icke ens så fullkomlig i etiskt hänseende, som en i det goda stadfästad menniska eller ängel, hvilket innebure en orimlighet. Men den etiska synpunkten är för Socinus underordnad, då han bestämmer Guds väsen, och den fysiska framhålles såsom den primära. Dermed har dock Socinus stält sig i teologiskt hänseende på en principielt oriktig, från uppenbarelsen afvikande ståndpunkt. Ty uppenbarelsens Gud är i första hand den heliga kärleken, icke den fysiska allmakten. Den senare egenskapen är underordnad den heliga kärleken. Det fysiska är beroende af det etiska. Detta är den kristliga åskådningen, hvilken Socinus icke fasthållit, såsom sig bort. Att han icke helt och hållet kunnat frigöra sig från det kristliga föreställningssättet, hafva vi ofvan anmärkt, då vi nämnde, att han anser Gud äfven ega väsensbestämningen «rectitudo et æquitas», enligt hvilken det för Gud är rätt och billigt att straffa synden, men belöna dygden, ett påstående, hvilket förutsätter tanken på en etisk bestämdhet hos Guds vilja. Af denna egenskap följer äfven, menar Socinus, att Gud förlåter dem, som bättra sig. Här visar sig återigen, hvilken rol godtycket spelar i Socini gudsbegrepp. Socinus tänker nämligen, att om ock Guds förhållande till menniskan i allmänhet är bestämdt af rätten, så kräfver Gud dock icke alltid ut sin rätt, utan åtnöjer sig med något mindre, hvilket senare gäller ifråga om dem, som öfvergifva synden och börja slå in på en ny lifsriktning. Men att skänka efter en del af hvad som är rätt, det är ifråga om Gud godtyckligt, eller det innebär, att Gud är endast relativt rättfärdig, och att öfver rättfärdigheten står godtycket. Att Gud eger egenskapen billighet är derför otänkbart, såvidt man vill fasthålla, att han är absolut rättfärdig. Och antaget att billigheten funnes hos Gud såsom väsendtlig bestämning, månne man i densamma hade någon tillräcklig garanti för syndaförlåtelses undfående under vilkor af bättring? Huru skall menniskan nämligen veta, hvilken grad af billighet Gud vill låta komma henne till del? Måste hon icke alltid med oro fråga sig: «är min bättring nog djup och grundlig för att Gud skall kunna benåda mig; eller kanske Guds liberalitet sträcker sig ända derhän, att han nöjer sig med ett öfvergifvande af den och den synden, men låter mig behålla kärleken till syndalifvet i allmän-

het»? Å ena sidan ängslan å den andra lättsinne, se der de praktiska konseqvenserna af syndaförlåtelsens grundande på Guds billighet! Socinus tror sig undgå dessa svårigheter genom en hänvisning till Guds genom uppenbarelsen bekantgjorda vana att förlåta dem, som bättra sig på ett sådant sätt, att de öfvergifva alla uppsåtliga synder och slå in på en ny lifsriktning. Härur skulle, menar Socinus, en rätt hafva uppväxt för menniskorna att verkligen erhålla förlåtelse, om de fullgöra berörda vilkor. Men huru menniskorna, hvilka Socinus principielt tänker såsom Guds rättslösa slafvar, någonsin skulle kunna höjas till rättslig ställning gent emot Gud, är obegripligt, och hvad säkerhet ett af Gud påbörjadt tillvägagående erbjuder menniskan för samma tillvägagåendes fortsättning, är oförklarligt, då Guds vilja tänkes såsom godtycklig och såsom sådan står utom all lag. — Med Socini nyss omförmälda grundbestämning af gudsbegreppet sammanhänger hans påstående, att barmhertigheten och den straffande rättfärdigheten, eller, såsom han kallar den sistnämnda egenskapen, vreden, hämnden och grymheten äro att fatta blott såsom effekter af Guds vilja, icke såsom egenskaper, hvilka uttrycka för Gud nödvändiga sätt att verka i förhållande till de i synd fallna menniskorna. Att denna Socini uppfattning af den gudomliga barmhertighetens och straffrättfärdighetens natur faller med bestämningen af Guds väsen såsom godtycklig vilja, torde vara öfverflödigt att anmärka, likasom ock att Socinus oriktigt redogör för det kyrkliga begreppet om Guds rättfärdighet, då han identifierar det med «vrede» och hänför det endast till Guds straffande verksamhet. Rättfärdigheten är Guds helighet i dess relation till verlden, eller den i verlden verksamma heligheten, och barmhertigheten är en form för Guds kärlek att yttra sig i förhållande till det syndiga slägtet. Så vidt det nu hör till Guds väsen att vara etiskt bestämd, eller att vara helig kärlek, måste Gud i förhållande till verlden nödvändigt bete sig såsom rättfärdig och såsom barmhertig, han måste i verlden införa och upprätthålla en sedlig ordning samt söka frälsa dem, som öfverträdt densamma på ett sådant sätt, att de kunna frälsas. Tydligen ligger den invändningen nära till hands, att om Gud måste mot menniskorna, såsom fallna men dock egande qvar frälsningsmöjlighet, bete barmhertighet likaväl som rättfärdighet, så kan detta icke tänkas annorlunda än så, att de båda nämnda egenskaperna komma i stid med hvarandra, såvidt som Gud, i egenskap af rättfärdig, vill straffa syndaren, men, i egenskap af barmhertig, för-

låta. Alltså skulle Gud, om han verkligen förläte, handla i strid mot sin rättfärdighet och, om han straffade, i strid mot sin barmhertighet. En sådan disharmoni mellan Guds rättfärdighet och barmhertighet har faktiskt äfven varit lärd inom den protestantiska dogmatiken såväl i äldre som i nyare tider, och man har ansett Kristi tillfyllestgörelse just vara det medel, hvarigenom disharmonien blifvit löst eller ock förebygd, det senare i betraktande af tillfyllestgörelsens eviga förhandenvaro såsom en realitet för Gud. Genom Kristi satisfaktion skulle nämligen rättfärdigheten hafva fått ut sin rätt i förhållande till det syndiga slägtet, så att barmhertigheten, som, hvad på henne ankom, ville förlåta för intet, skulle obehindradt kunna utgjuta sig öfver menniskorna till deras förlåtelse och saliggörelse. Men detta lärosätt torde vara föga lyckligt. Ty visserligen är det med skrift och kristlig erfarenhet öfverensstämmande, att Gud i förhållande till verlden är verksam på olika sätt, att han förnedrar och upphöjer, att han dödar och gör lefvande, och visserligen tillåter en personlig uppfattning af Gud antagandet af en dubbel lifsrörelse hos honom i förhållande till den syndiga menniskan, nämligen att han dels vredgas på, dels förbarmar sig öfver henne, men att lära en verklig motsats emellan rättfärdigheten och barmhertigheten, så att den ena hindrade eller förlamade den andra i dess verksamhet, tillstädjer icke idéen om Guds absoluthet. Denna idée förbjuder nämligen att i Gud införa den ändliga verldens motsägelser. Icke ens såsom blott möjlighet, hvilken genom försoningen hindrats från att någonsin förverkligas, kan man, om man gör fullt allvar af Guds absoluthet, statuera en dylik motsägelse mellan hans egenskaper, Och för öfrigt, blifver icke konseqvensen af detta lärosätt, hvad försoningen angår, att motivet för Gud att sända sin Son till beredande af en godtgörelse måste tänkas vara icke så mycket verldens frälsning som icke mera att återvinna eller, för den händelse man antager försoningen med hänsyn till dess verkan vara till för Gud af evighet, möjliggöra åt sig sjelf en harmonisk tillvaro. När harmonien inom det gudomliga väsendet är rubbad eller utsatt för fara, måste det tydligen vara angelägnast för Gud att bevara sin egen existens. Men om så förhåller sig, vore då icke försoningens väsen en Guds försoning med sig sjelf och icke en försoning mellan Gud och verlden? — ett åskådningssätt, som ingen med skäl kan påstå vara skriftens. Men tanken om uppkomsten af en verklig motsägelse mellan Guds barmhertighet och rättfärdighet i anledning af menniskans syndafall synes icke blott

hård och onaturlig utan ock onödig. Det är ett olika förhållande med heligheten och rättfärdigheten å ena sidan och kärleken och barmhertigheten å den andra. De förra egenskaperna måste tydligen tänkas såsom absoluta hos Gud. Såsom bestämd på först nämnda sätt vill Gud bevara sig sjelf såsom det absolut goda och upprätthålla den sedliga verldsordningen, som i honom har sin grund. Och detta måste han vilja och göra utan all inskränkning, ty eljest vore han icke längre absolut. Såsom kärlek åter vill Gud meddela sig sjelf såsom det högsta goda åt de skapade varelserna samt göra dem delaktiga af sitt saliga lif. Denna sjelfmeddelelsedrift i Gud kan tydligen icke vara af samma oinskränkta beskaffenhet som hans sjelfbevarelsedrift, utan måste vara betingad dels af den senare, dels af kreaturens mottaglighet för det lif, som är i Gud. Derför kan Gud icke vilja meddela sig åt den absolut förstockade syndaren, som saknar all receptivitet för Gud. Dessutom skulle Gud genom ingående i lifsgemenskap med en sådan syndare förneka sig sjelf sååom den helige. Den förstockade syndaren kan Gud alltså icke älska utan endast straffa. Ej heller kan Gud älska den relativt syndiga meniskan, såvidt han ser henne såsom syndig. Med synden, äfven om den är af mindre svår beskaffenhet, kan han icke vilja träda i beröring. Han måste stöta syndaren bort ifrån sig. Men som den relativt syndiga menniskan eger qvar en möjlighet att komma i gemenskap med Gud, blifver hon föremål för en sympatisk lifsrörelse i Gud, blifver objekt för hans barmhertighet. Denna barmhertighet kan man icke tänka såsom förlamande straffrättfärdighetens energie, ej heller såsom viljande omedelbart upptaga syndaren i ett saligt gemenskapsförhållande, ty då hade man genast en motsägelse mellan rättfärdigheten och barmhertigheten. Men visserligen föresätter sig och fullföljer barmhertigheten ett annat mål än det, som rättfärdigheten eftersträfvar. Barmhertigheten vill nämligen syndarens frälsning. Och för att uppnå detsamma bereder barmhertigheten en godtgörelse för synden, på det straffrättfärdigheten måtte komma till afslutning ifråga om syndaren, och intet hinder å rättfärdighetens sida vidare finnas för syndarens delaktiggörelse af Guds saliga lif. Olika är alltså barmhertighetens och rättfärdighetens verksamhet, men den ena står icke i strid med och upphäfver icke den andra. Om detta åskåningssätt af förhållandet mellan ifrågavarande egenskaper hos Gud skall kunna konseqvent fasthållas, är dock tydligt, att man icke får tänka rättfärdigheten fordra ett oändligt straff för meniskans synd, hvilket måste utkräfvas af de syndiga

individerna hvar för sig, om rättfärdigheten skall tillfullo få ut hvad henne tillkommer, men att barmhertigheten anordnat en godtgörelse, som skett genom ett ändligt strafflidande af en ställföreträdare, hvilken genom sin persons betydelse gifvit sitt ändliga strafflidande ett oändligt värde, ty i sådant fall blifver rättfärdigheten hindrad i sin rättmätiga verksamhet genom barmhertighetens åtgärder. Men härtill skola vi i annat sammanhang återkomma.

Är det af det föregående tydligt, att Socinus är föga lycklig i sin kritik af den kyrkliga åsigten om satisfaktionens nödvändighet, kan man med skäl sluta, att de grunder, han anför för satsen, att Gud *vill* förlåta utan godtgörelse, icke äro mera hållbara. Hafva vi visat, att Gud icke *kan* förlåta utan godtgörelse, så är det i sjelfva verket öfverflödigt att visa, att han *ej vill* det. Emellertid skola vi taga i skärskådande Socini skäl för påståendet, att Gud i verkligheten icke fordrar någon satisfaktion för syndaskulden, utan att han faktiskt efterskänker densamma för intet af oinskränkt nåd.

Hvad först vidkommer det af Socinus anförda faktum, att Gud i G. T. förlåtit utan satifaktion, saknar detta, såsom ofvan visats, all betydelse, såvidt man utgår från Socini gudsbegrepp. Är Gud godtycke, eger man nämligen icke rätt att af beskaffenheten af hans föregående beslut och handlingar sluta till arten af de följande. Godtycket är oberäkneligt. Men föröfrigt måste mot Socinus det faktum åberopas, att Gud enligt Mose offerlag för vissa fall verkligen fordrade godtgörelse såsom vilkor för förlåtelses meddelande. Vid skuldoffren skulle nämligen godtgörelse lemnas åt Gud, sedan förut den förorättade nästan blifvit godtgjord. I öfrigt är det, enligt hvad ofvan blifvit visadt, i hög grad sannolikt, att äfven vid andra slag af offer en godtgörelse åtminstone symboliskt kom till stånd genom offerdjurets slagtande. Och om en förlåtelse utan godtgörelse skett före Kristi lidande och död, måste man betänka skilnaden mellan denna förlåtelse och den, som erhålles på grundvalen af Kristi försoningsoffer. Den förra innebar ett helgande till köttslig renhet, den senare är ett renande af samvetet (Hebr. 9: 13 f.), d. ä. med den förra sattes menniskan i ett normalt, men hufvudsakligen yttre förhållande till Gud i öfverensstämmelse med den teokratiska ordningen, eller korteligen, hon återinfördes i den teokratiska gemenskapen, men förlåtelsen i N. T. är ett återställande af gemenskapen mellan Gud och menniskan med hänsyn till hjerta och samvete, så att

gudsförhållandet blifver absolut innerligt, personligt och centralt. Deraf att Gud förlåtit och kunnat förlåta på nämnda yttre sätt utan satisfaktion eller blott under förutsättning af en symbolisk-satisfaktorisk handling, följer icke, att han äfven vill förlåta på det andra, inre personlig viset utan godtgörelse. Dessutom får man icke glömma, att om Gud i G. T. lemnat synderna relativt ostraffade, hvilket naturligtvis äfven gäller dem, som han förlät, så skedde det i afsigt att i Kristi försoningsdöd ådagalägga sin rättfärdighet med hänsyn till förbiseendet af berörda synder (Rom. 3: 25).

Socinus säger vidare, att satisfaktion och syndaförlåtelse äro motsägande begrepp. Detta är sannt, om man tänker satisfaktionen såsom inbetalning af en penningeskuld och förlåtelsen såsom afskrifning af en penningefordran. Men begreppen syndaskuld, godtgörelse för syndaskuld och syndaförlåtelse höra till det religiösa och etiska området, och för den skull saknar man berättigande att på dessa begrepp öfverföra, hvad som gäller om de verldsligt-juridiska begreppen skuld, betalning och afskrifning. Hvilka äro månne konseqvenserna af en dylik förvexling af det religiöst-etiska och det juridiska? Månne blott att satisfaktion och förlåtelse framstå såsom motsägelser? Måste man icke också tänka Gud efter erhållen godtgörelse eller efter skedd tillgift af syndaskulden stå i samma förhållande till menniskan som en creditor till en debitor efter verkstäld liqvid eller skuldens afskrifning? Men detta förhållande är en juridisk synpunkt blott ett förhållande af ren likgiltighet. Sedan den ene upphört att vara creditor och den andre debitor, hafva de med hvarandra intet vidare att skaffa. Alltså skulle ock Gud, sedan menniskorna hos honom infriat sin skuld eller han efterskänkt densamma, icke vidare fråga efter menniskorna, icke ingå med dem i någon kärlekens förening. Det är onekligt, att ett sådant irreligiöst betraktelsesätt icke är främmande för Socinus.

Godtgörelse för mensklighetens syndaskuld är ett återtagande af syndafallet, ett brytande med synden genom bevisande af fri lydnad mot Gud i stället för olydnad, en å det syndiga slägtets sida fritt fullbordad sjelfunderordning under Gud i görande och lidande; och såsom sådan är godtgörelsen en uppfyllelse af den fordran, som Gud i sin rättfärdighet hade på det syndiga slägtet. Men förlåtelse för berörda syndaskuld betyder, att Gud i sin förbarmande kärlek icke låter de begångna synderna utgöra hinder för kärleksgemenskapens återknytande med menskligheten, utan att han

trots desamma ingår med henne i nämnda gemenskap, betraktar henne med välbehag och icke såsom förut med misshag. Att satisfaktion och syndaförlåtelse vore begrepp, som uteslöte hvarandra, skulle alltså betyda, att uppfyllandet af nämnda Guds rättfärdighetsfordran på det i synd fallna slägtet antingen medförde tvång för Gud att betrakta menskligheten med välbehag och att inträda i kärleksgemenskap med henne, eller ock att han af satisfaktionen rent af hindrades att i kärlek närma sig slägtet. Det senare alternativet är en absurditet, det förra åter gör Gud till ett opersonligt väsen. Gud, den absolut frie, kan omöjligen af något tvingas, icke ens af Kristi satisfaktion. Det vore helt och hållet emot uppenbarelsens begrepp både om Gud och om försoningen att på hedniskt vis tänka, det Kristi godtgörelse skulle hafva en magisk eller fysisk inverkan på Gud. Men om i Gud allt är frihet, hindrar detta icke, att i honom också allt är nödvändighet. Fritt bereder han, antager och tillräknar Kristi satisfaktion, och fritt inträder han på grundvalen deraf i gemenskap med syndare; men på samma gång kan han icke annat än göra så, ty frihet och nödvändighet äro i Gud ett. Att det kyrkliga trosmedvetandet på detta sätt tänker sig förhållandet mellan Gud å ena sidan samt satisfaktionen och förlåtelsen å den andra, synes deraf, att man dels betraktar förlåtelsen meddelas i kraft af Guds fria nåd, dels anser det vara rättvist af Gud att, sedan satisfaktion blifvit lemnad, förlåta. Dessa två satser: förlåtelsen gifves af fri nåd, och förlåtelsen är en akt af Guds rättvisa, äro hvarandra skenbart motsatta likasom begreppen syndaförlåtelse och satisfaktion, men detta beror derpå, att begreppen frihet och nödvändighet skenbart utesluta hvarandra. Sant är emellertid, att det slags syndaförlåtelse, som Socinus tänker sig, ej kan ega rum under förutsättning af satisfaktion. Ty Socinus menar syndaförlåtelsen vara en akt af gudomligt godtycke. Men att Gud godtyckligt skulle efterskänka straffet och träda i gemenskap med syndarne trots förhandenvaron af deras synd, strider tydligen mot den tanken, att Gud låtit en ställföreträdare bära syndens dom och endast på grundvalen af en sålunda erhållen godtgörelse återinträder i kärleksgemenskap med syndarne. Dock att det är orätt att bestämma syndaförlåtelsen såsom en godtycklig akt, följer af det föregående.

Hvad angår Socini öfriga resonemanger till bevisande af Guds villighet att förlåta utan godtgörelse, är det icke nödigt att här särskildt behandla dem, enär de utgå antingen från den

förutsättningen, att Gud kan förlåta utan satisfaktion, eller ock från påståendet, att godtgörelse och förlåtelse äro motsägelser, och mista all betydelse, om dessa ofvan afhandlade satser äro falska. Dock kunna vi icke undgå att vidröra Socini användning af parabeln i Matth. 18: 23 ff. Är satisfaktionen nödvändig, för att Gud skall kunna förlåta, måste den äfven i denna parabel vara tänkt såsom grund för den tillgift, konungen gaf sin tjenare, hvilken var honom skyldig 10,000 pund. Att Jesus icke direkt i detta sammanhang omnämner tillfyllestgörelsen, förklaras deraf, att den hörde till det, som lärjungarna ännu icke kunde bära. Och dessutom var det ej behöfligt att omnämna densamma för parabelns ändamål. Jesus vill inskärpa hos sina lärjungar, att de skulle förlåta sina medmenniskor och anför såsom motiv derför den oändligt mycket större förlåtelse, som de af Gud undfått. Att invända, det berörda motiv förlorar sin bevekande karakter, om man betänker, att Gud mottagit tillfyllestgörelse för synderna, är liktydigt med att invända, det Gud icke förlåtit synderna, emedan han erhållit satisfaktion. Men härom är nyss förut taladt.

Kan och vill Gud icke förlåta utan godtgörelse, måste en godtgörelse för synderna äfven vara möjlig både in abstracto och in concreto i förhållande till Kristus. Socinus söker emellertid bevisa, att en godtgörelse är otänkbar. Till en början kunna, menar Socinus, görande och lidande lydnad icke tillsammans godtgöra, enär de strida mot hvarandra. Det skäl, Socinus härför anför, återtager han sjelf omedelbart derpå, då han vill bevisa, att den görande lydnaden gör den lidande öfverflödig och tvärtom. Ena gången påstår han nämligen, att godtgörelse genom strafflidande visar, att den, för hvilken det satisfieras, icke anses såsom oskyldig, och andra gången, att om någon anses hafva lidit sina synders förskyllade straff, så måste hans synder betraktas såsom icke begångna eller såsom utplånade. Deremot fasthåller Socinus båda gångerna samma åsigt om den görande lydnadens verkan, nämligen att den, för hvilken en görande lydnad presteras, eller som anses hafva gjort allt, hvad han bort, måste betraktas, som om han intet fel begått. Möjligen kunde Socinus synas hafva rätt i det påståendet, att görande lydnad gör lidande lydnad öfverflödig och tvärtom på den grund, att synderna hos den menniska, som anses hafva vare sig gjort allt, hvad hon bort, eller lidit sina synders straff, måste i hvartdera fallet betraktas såsom icke begångna; och han har otvifvelaktigt

rätt i sitt påstående, att den lidande lydnaden icke kan sägas godtgöra blott för öfverträdelsesynder, och den görande blott för underlåtenhetssynder. Men ihågkommer man, att görandet och lidandet hos Kristus icke äro mekaniskt åtskilda, utan endast utgöra olika sidor af hvarje särskildt moment i hans lif äfvensom af hans död, gestaltar sig saken annorlunda. Kristi aktivitet fulländas i hans passivitet och hans passivitets försonande betydelse betingas af hans aktivitet. Icke summan, utan den organiska enheten af båda är godtgörande.

Bland Socini invändningar mot möjligheten af en satisfaktion, vare sig man tänker densamma skola förverkligas genom blott görande eller blott lidande lydnad, har man att hufvudsakligen fästa sig vid förnekandet af giltigheten af ställföreträdandets idée på det hithörande området. Det strafflidande [1]) och den laguppfyllelse, som tillkommer en, skulle icke kunna öfvertagas af en annan, och ännu mindre skulle, hvad i berörda afseende tillkommer flere, kunna öfvertagas af en enda. Men dessa påståenden bevisa endast, att Socinus har en grundfalsk, atomistisk uppfattning af menskligheten. Lösrycker man hvarje menniska från hvarje både naturligt och sedligt religiöst sammanhang med hvarje annan menniska, och gör man sålunda menskligheten till en blott mekanisk massa af från hvarandra absolut skilda individer [2]), är det klart, att något ställföreträdande icke kan komma ifråga i personernas förhållanden till Gud eller till andra personer. Betraktas nämligen menniskan från den synpunkten, att hon är personlighet eller individ, är hon endast ansvarig för hvad hon sjelf gjort. Endast det lidande, hon sjelf förskyllat, tillkommer henne att bära. Och likaledes eger hon rätt att njuta blott de förmåner, som utgöra frukten af hennes eget personliga verkande. Men menniskan är icke blott ett sjelfständigt, personligt individum, utan hon är ock en lem i familjen, samfundet, menniskoslägtet. Hon står i ett organiskt sammanhang med andra menniskor, och alla menniskor tillsammans, de redan afsomnade, de nu lefvande och de, som efter dem komma att födas, utgöra ett stort helt, en enda kropp, ett gemensamt slägte. Såvidt man ur sistnämnde synpunkt betraktar menniskan, gestaltar sig hennes ställning i fråga om rätt och pligt att lida, hvad andra förskyllat, och taga i besittning

[1]) Socini inkast mista naturligtvis icke sin betydelse, om hans ogrundade uppfattning af den eviga dödens karakter korrigeras.

[2]) Denna Socini uppfattning framlyser äfven i hans förnekande af arfsynden.

frukterna af andras verksamhet helt annorlunda, än då hon ses såsom individuel personlighet. Att den enes verksamhet kommer den andre till godo, är ett faktum, hvilket äfven den ytligaste betraktelse af historien och den enskildes lif måste erkänna. Hvad store tänkare, skalder, statsmän och härförare utfört, taga deras folk i besittning och betrakta det såsom eget verk, hvaraf de icke tveka att berömma sig. Och all den kunskap och bildning, hvilken individen eger, har han icke att derför tacka förgångna slägtens arbete i odlingens tjenst vida mera än egen ansträngning? Och gäller icke detsamma om den timliga förmögenheten, särskildt om individen kommit i besittningen af densamma genom arf? I senare fallet erkänner till och med den verldsliga rätten befogenheten af den ställföreträdande verksamheten. Öfvergår man från det naturliga till det religiösa området, möter oss äfven här en verksamhet, som obestridligen är ställföreträdande, nämligen förbönen. Både i gamla och nya testamentet betonas förbönens betydelse och kraft. Men hvad är förbönens idée, om icke att en person fullgör det böneåliggande, som egentligen tillhör en annan, på det denne andre derigenom måtte komma i åtnjutande af en gudomlig välsignelse, hvilken bort resultera af hans eget bedjande, men som nu, om förbönen varder hörd, kommer honom till del utan hans personliga åtgörande. — Ännu tydligare än i fråga om den aktiva verksamheten visar oss erfarenheten, huru vid lidandet den ene måste inträda för den andre, huru måttet af lidande icke står i relation till den personliga skulden. Hvad skuld har barnet deri, att det blifvit födt svagt och sjukligt? Är icke skulden dertill alltför ofta föräldrarnes brottsliga lefverne? Och vid stora nationalolyckor, icke drabbar då förderfvet hvarje medborgare efter hans personliga skuld! De egentligen skyldige kunna ofta undkomma förderfvet, under det att de relativt oskyldige svårast och mest omedelbart hemsökas deraf. Mängden får lida hvad den ene eller de få, som i första hand gifvit anledning till olyckan, sjelfve bort lida såsom straff för sin gerning. Och tvärtom visar historien äfven exempel derpå, att *en* får lida, hvad mängden förskyllat. Man tänke härvid på en Jeremias. Hvem led så som han af Juda olycka, men hvem egde mindre skuld till densamma än han? Att *en* får lida på grund af en annans skuld, är alltså ett faktum, som måste erkännas. Men man kan dervid fråga sig, om det ock är *rätt*, att så sker, eller om det icke heldre bör betraktas såsom en orätt, hvilken man måste underkasta

sig på grund af det närvarande verldsloppets ofullkomliga förhållanden. Till stöd för den sistnämnda uppfattningen kan anföras, att idéen om det ställföreträdande strafflidandet icke blifvit erkänd såsom berättigad i den moderna straffrätten, samt dessutom att vårt naturliga medvetande säger oss, att en orätt vederfares den oskylige, då han får lida för den skyldige. Men om ställföreträdandets idée icke blifvit upptagen af den moderna statens lagstiftare, så saknar den dock icke stöd i det allmänt menskliga rättsmedvetandet — bevis kunna derför anföras både från forntiden och nutiden [1]) — och att det ställföreträdande strafflidandet både såsom idée och såsom verklighet för den nyare tidens menniskor är i så hög grad motbjudande, beror på ett öfverdrifvet betonande af personlighetens betydelse, på det individuela medvetandets ensidiga utveckling under tillbakaträngande af samfundsmedvetandet. Såvidt menniskan ses såsom individuel personlighet, vederfares henne nämligen orätt, då hon får lida utan personlig skuld. Men ses hon såsom lem i ett större helt, är hon med denna helhet solidarisk, och det vederfares henne rätt, då hon får lida med och för det hela. Det vederfares henne rätt, ty hvad enligt den sedliga verldsordningen *är*, det *bör* ock vara, det eger gudomligt berättigande. Att så förhåller sig, att en gudomlig rättsidée ligger till grund för det ställföreträdande strafflidandet, hvars fakticitet vi framhållit, derom öfvertygas vi af Guds förfarande med menniskorna på frälsningshistoriens område. Blef icke Kanaan förbannad för Hams, hans faders, synd (1 Mos. 9: 25)? Blef icke Akans hela hus spillgifvet för dess husbondes brott (Jos. 7: 1 ff.)? Lät icke Gud pest komma öfver folket, då David försyndade sig genom anställande af en folkräkning (2 Sam. 24: 10, 17)? Och förkunnar icke Herren i sin lag, att han straffar fädernas missgerning på barnen [2]) allt intill tredje och fjerde led (2 Mos. 20: 5; 34: 7)? Men på ett eminent sätt kommer ställföreträdandets idée till förverkligande i Kristi historia. Ty Kristus har verkat och lidit icke blott för den eller den menniskan, icke blott för den eller den kretsen af menniskor utan för alla menniskor i alla generationer. Menskligheten är ett slägte, en organism, detta är skriftens åskådning.

---

[1]) Philippi, Kirchl. Glaubensl. IV: 2, pag. 166, samt H. M. Stanley, A travers le contin. myster. II, pag. 392, f. Paris 1879.

[2]) Budet i 5 Mos. 24: 16, som Socinus anför emot giltigheten af ställföreträdandets idée, har afseende på brott, som skulle straffas efter verldslig lag. Jmfr. Keil till detta ställe.

Och i denna organism har Guds Son inträdt för att i dess ställe åvägabringa en godtgörelse för dess synd. Men för detta ändamål måste han intaga en sådan ställning i slägtets organism, att hans lidande och görande af den gudomliga rättfärdigheten med full rätt kunde betraktas såsom slägtets lidande och görande. Detta är ock fallet. Kristus är mensklighetens hufvud. Denna hans ställning i slägtet betingas dels af hans egenskap att vara Guds Son, dels af menniskoblifvandet. Såsom Guds Son är han mensklighetens skapare och herre (Joh. 1: 3, Kol. 1: 16 f.) och såsom inkarnerad, är han delaktig af mensklighetens kött och blod (Joh. 1: 14; Hebr. 2: 14), är en verklig lem i slägtets organism Han är alltså på en gång mensklighetens herre och medlem. Men detta är just den ställning, som hufvudet intager i kroppen. Det är sjelft lem i kroppen på samma gång, som det beherskar kroppens öfriga lemmar. Likasom hela kroppen verkar och lider, hvad hufvudet verkar och lider, så är ock Kristi lidande och lydnad mensklighetens lidande och lydnad. Om *en* är död för alle, så äro de alle döde (2 Kor. 5: 15). Den enes lydnad är de månges rättfärdighet (Rom. 5: 19). Mensklighetens skuld är Kristi skuld, och den godtgörelse, Kristus gifvit för mensklighetens syndaskuld, har mensklighetens sjelf lemnat genom sitt hufvud, Kristus. Derför är det rättvist för Gud att betrakta Kristi godtgörelse såsom mensklighetens. Man kan härvid med skäl erinra, att förhållandet mellan hufvudet och lemmarne i en organism, hvilken endast såsom totalitet är fri och personlig eller ock alldeles saknar sist berörda egenskaper såsom bestämdhet ej mindre hos enheten än hos mångfalden, ej med skäl kan tillämpas på förhållandet mellan Kristus och menniskorna, hvilkas hufvud han är, i ty att så väl den förre som de senare äro personliga individer jemte det, att de tillsammans utgöra en totalitet, ett slägte. En sådan erinran är tvifvelsutan berättigad. Enär Kristus är ett medvetet och fritt individum utan all personlig skuld, kan Gud icke blott på den grund, att han tillhör slägtet, på honom öfverföra mensklighetens skuld, utan dertill fordras en tillegnande verksamhet å Kristi sida. Men genom Kristi alltomfattande, outsägligt djupa och rika kärlek har detta vilkor blifvit uppfyldt. Såsom Kristus i förbarmande kärlek har sänkt sig ned i mensklighetens nöd, känt den och burit den såsom sin egen nöd, så har han ock med samma kärlek gjort mensklighetens skuld till sin egen skuld, känt sig solidarisk med slägtet samt öfvertagit slägtets förpligtelse att lida för synden. Derför

vederfares icke Kristus orätt, då han lider, utan det är rättfärdigt för Gud att låta honom drabbas af straffet. — Det är tydligt, att likasom Kristus måste personligen tillegna sig mensklighetens skuld, för att han rättvisligen skulle kunna lida straffet i mensklighetens ställe, så måste ock menniskorna hvar för sig genom fri verksamhet göra Kristi godtgörelse till sin personliga egendom, om det skall vara rättvist för Gud att på ett personligt sätt förlåta dem. Detta sker genom tron. Men till denna sak skola vi längre fram få tillfälle att återkomma. Här var vår uppgift att med afseende på Kristi godtgörelse rättfärdiga ställföreträdandets idée, och detta hafva vi sökt göra genom hänvisning till skilnaden mellan individ och slägte samt till Kristi ställning inom menniskoslägtet. Dermed tro vi oss dock icke hafva till fullo löst alla de svårigheter, som äro förbundna med den ifrågavarande tanken, att Kristus i sin görande och lidande lydnad är vår ställföreträdare inför Gud. Men det är heller icke det dogmatiska tänkandets uppgift att upplösa mysteriet i en rationel sats, utan endast att göra mysteriet i någon mån tillgängligt för det troende förståndet.

Vi öfvergå till Socini argument mot påståendet, att Kristus genom sin lidande och görande lydnad verkligen åstadkommit den godtgörelse, som var af nöden för menniskornas syndaskuld, Det straff, som ålåg menniskorna att lida, var den eviga döden. Men att Kristus icke lidit den eviga döden, synes, menar S., deraf, att han uppstått. Det är tydligt, att betydelsen af denna Socini invändning icke kan undanrödjas genom att lära, det Kristus såsom straff lidit den eviga döden till arten, om ock icke i en oändlig tid, samt att, hvad i sist berörda afseende fattats i lidande, kompletterats genom värdet af den lidande personen. Till begreppet om ett evigt straff hörer nämligen nödvändigt icke blott det att känna sig vara föremål för Guds vrede, eller att känna sig vara af Gud öfvergifven, utan ock att detta tillstånd icke upphör eller aflöses af ett motsatt tillstånd. Hvilken som är subjekt för lidandet, är i detta fall alldeles likgiltigt. Med bortseende från den opassande användning, Socinus gör af Ap.-Gern. 10: 34, måste man vidgå, att hans kritik i förevarande punkt är riktig och fullt berättigad. Men äfven från en annan synpunkt, hvilken Socinus icke beaktat, kan man uppvisa att Kristus icke lidit de eviga straffen eller helvetesqvalen, ty i begreppet om eviga straff ingå icke blott de ofvan vidrörda momenten, utan ock att subjektet lider mot sin vilja, lider ofrivil-

ligt, så att det icke gifver Gud äran i lidandet. Men Kristus har genom en akt af frivillig lydnad öfvertagit lidandet, tåligt burit detsamma samt instämt i Guds dom öfver synden såsom rättfärdig. Men allt detta är en akt af görande lydnad i lidandet. Att påstå, att Kristus lidit helvetesstraffen, är alltså detsamma som att förneka Kristi görande lydnad [1]). Påståendet, att Kristus lidit helvetesstraffen, har framtvingats af uppfattningen af mensklighetens syndaskuld såsom oändlig. Men följdsatsens orimlighet visar, att grundsatsen är ohållbar, hvilket satisfaktionslärans försvarare bort och böra i anledning af Socini kritik medgifva. Lär skriften någonstädes, att den syndaskuld, Kristus försonat, var oändlig? Nej! Är det från praktisk kristlig synpunkt af nöden att urgera ett sådant åskådningssätt? Varder möjligen Kristus nedsatt och mensklighetens upphöjd, om man betraktar mensklighetens skuld och straff såsom ändliga och Kristi lidande såsom saknande helvetesqvalens karakter? Vi tro det ingalunda, ty menskligheten varder tillräckligt nedsatt genom fasthållande af dess oförmåga att, utan Kristus, sjelf försona sin synd, och Kristi ära varder tillräckligt betonad genom det erkännandet, att försoningen förverkligats genom honom ensam och icke i någon mening genom oss sjelfva. Oändlig är synden, och oändlig är skulden, när den syndande med sin vilja absolut negerat Guds vilja, i full medvetenhet och frihet identifierat sig med synden och derigenom för alltid upprifvit bryggan mellan sig och Gud. En sådan synd kan icke försonas, utan endast straffas. Den kan icke försonas, ty försoning innebär, att synden återtages genom lydnad, men huru kan lydnad komma ifråga, der lydnaden blifvit absolut uppsagd? Man kunde möjligen svara: genom en ställföreträdare. Men huru skall en ställföreträdares lydnad kunna godtgöra för dem, som sjelfve afgjordt vilja olydnad, och hvartill skulle väl i öfrigt hans lydnad tjena, då ingen kunde tillegna sig densamma, emedan ingen ville det. Oändlig synd och oändlig skuld å ena sidan och försoning å den andra äro motsägande begrepp. Oändlig är den synd, som evigt skiljer Gud och den syndande åt; försoning åter är återställandet af gemenskapen mellan Gud och syndaren. Men mensklighetens synd var icke af denna obotliga beskaffenhet. Menskligheten hade, medan hon ännu befann sig i barndomens och omyndighetens tillstånd, utifrån blifvit förledd till synd och var för-

[1]) F. A. R. Frank, Ad eccl. de satisf. Christi doctrinam observationes aliqu. dogm., Erlangæ 1859, pag. 13 f.

denskull för sitt brott relativt ursäktlig, och slägtets vilja hade genom syndafallet icke absolut bortvändt sig från Gud, icke absolut förhärdat sig i det onda. Derför fans ännu möjlighet till frälsning, möjlighet till försoning. Ur en annan synpunkt kan man erkänna, att den menskliga synden var oändlig, nämligen såvidt menskligheten, lemnad åt sig sjelf, icke förmådde borttaga densamma. Den kreaturliga viljan, en gång afviken från Gud och underkastad döden, såsom syndens straff, kan af egen kraft icke upphöra att motstå Gud, förmår icke att sjelf återförena sig med Gud genom villigt bärande af Guds dom öfver synden. Men detta är naturligtvis något helt annat, än att Gud med oändligt straff måste straffa menskligthetens synd blott derför, att den var ett brott mot det oändliga majestätet[1]). Om alltså Kristi lidande icke behöfver uppfattas såsom oändligt, blifver det för förståendè af lidandets qvantitet[2]) närmast likgiltigt, huruvida man tänker den menskliga eller den gudomliga naturen såsom lidandets subjekt, ty ett ändligt lidande kan bäras af den ena såväl som af den andra. Men klart är, att då Kristi person är en, och hans två naturer efter fullbordad mandomsanammelse endast kunna tänkas såsom två sidor, hvilka icke äro åtskilda i sak eller på ett sådant sätt, att den ena naturen skulle kunna framträda såsom verkligt subjekt för verksamheter och tillstånd, för hvilka den andra naturen icke vore subjekt åtminstone icke i verkligheten, det godtgörande lidandet måste tänkas hafva burits af hela Kristi person i båda hans naturer. Vi tveka icke att i detta hänseende tillegna oss den nyare kenotismens yrkande,

[1]) Jemför i förevarande fråga, eller huruvida Kristus lidit helvetesstraffen, Frank: System der christl. Wahrheit II, pag. 182 f., Erlangen 1880, samt nyss citerade afhandling.

[2]) Vi anse oss här icke böra lemna oanmärkt, att man alltför ofta tror sig böra antaga en qvantitativ jemnvigt mellan summan af alla menniskors förskyllade lidanden å ena sidan och Kristi lidande å den andra, för att det senare skall kunna ega fullständigt försonande kraft. Men en sådan qvantitativ värdering af Kristi lidande är ogenomförbar, ty i Kristi individuela medvetande kunde icke summan af flere individers lidandestillstånd infogas, och den är onödig, ty hvad som ålåg Kristus att lida, var det straff, som hvilade öfver menskligheten såsom totalitet, ett straff, hvari de särskilda individerna taga del efter deras individuela lifsförhållanden. Det straff åter, menskligheten förskyllat, var döden; och döden har Kristus lidit i dess fulla kraft och verklighet. Han har äfven lidit den på ett sådant sätt, att han icke vidare utmanade mot sig den straffande rättfärdigheten; och dermed har den senare skett tillfyllest.

att gudomen lidit såväl som mandomen, om vi ock måste bekänna svårigheten att förstå, huru Gud kan lida. Man kan icke invända, att om Kristus, i egenskap af Gud, gifvit satisfaktion, så har han i nämnda egenskap sjelf icke undfått den satisfaktion, hvilken han dock, såsom innehafvare af hela gudomsväsendets rättfärdighet, måste fordra. Ty rättfärdigheten, såsom den i verlden verksamma heligheten, är en relativ eller transcendent egenskap hos Gud och bör derföre tänkas hafva blifvit af Sonen vid menniskoblifvandet uppgifven i enlighet med Thomasii kenosislära. Men i och med afläggandet af rättfärdigheten såsom egenskap har Sonen ock afsagt sig all godtgörelse för egen räkning. Han träder i stället på mensklighetens sida för att å dess vägnar lemna godtgörelse [1]). Icke heller kan man invända, att det var omöjligt för Sonen att lemna satisfaktion, enär han intet kunde hafva att gifva Fadren, som denne förut icke egde, då ju Fadren och Sonen hade allt gemensamt med undantag af proprieteterna, hvilka det icke skulle kunna falla någon in att säga, att Sonen bortgifvit, såvidt de tillhörde honom. Ty såsom satisfierande skulle Sonen ju icke gifva ifrån sig en egendom, som han redan egde, utan han hade att fritt fullgöra ett prestandum, som förut icke var förverkligadt. Socini inblandning af treenighetsläran på denna punkt af hans kritik är i hög grad opassande och vilseledande. Endast under sådana vilkor skulle treenighetsläran kunna bereda satisfaktionsläran svårigheter, att å ena sidan mensklighetens syndaskuld hölles för en penningeskuld, hvilken Sonen skulle söka gälda med medel från en förmögenhet, som borde vara alldeles skild från Fadrens, för att betalningen skulle kunna gälla inför den senare såsom verklig, och att å den andra Fadrens och Sonens gemensamhet i väsende tänktes såsom kommunism

---

[1]) Äfven om man med den äldre protestantiska dogmatiken fattar godtgörelsen såsom en akt, som försiggår mellan Kristi menskliga natur och treenigheten, så att den för alla personerna i treenigheten gemensamma rättfärdigheten och följaktligen hvar och en af de tre personerna såsom rättfärdig erhållit godtgörelse (Gerhard: anf. arb. och del, pag. 52 f.), torde Socini inkast, att rättfärdigheten ej kan tillåta, att satisfaktionen åstadkommes med andra medel än dem, hvaröfver den menskliga naturen sjelf förfogar, samt att gudomen (tänkt såsom Logos eller såsom hela treenigheten) ej kan tänkas lemna kraft till den godtgörelse, som den sjelf skulle mottaga, visa sig föga grundade. Ty hvilka äro väl den menskliga naturens egna medel? Härstammar icke all mensklig, både naturlig och sedlig-religiös kraft ytterst från Gud? I Socini nyss nämnda inkast framlyser tydligt hans dualistiska och pelagianska ståndpunkt.

eller egendomsgemenskap. Men detta vore ett åskådningssätt till den grad krasst, att det vore ovärdigt en kristlig tänkare.

Hvad slutligen vidkommer Socini argument mot Kristi görande lydnads satisfierande kraft, hafva vi här icke af nöden att uppvisa deras ohållbarhet, såvidt de bero på ett misskännande af Kristi ställning till menskligheten såsom dess hufvud. I anledning af bristande insigt i detta Kristi förhållande till menskligheten är det nämligen, som Socinus icke kan förstå, huru Kristi görande lydnad kan komma alla menniskor till godo. Den enda fråga, som vi i detta sammanhang behöfva taga i betraktande, är, huruvida Kristi görande lydnad var en pligt eller en akt af frihet, huruvida Kristus var personligen förbunden att hålla lagen eller hans laguppfyllelse var ett fritt åtagande, som låg utom hans pligt. Som bekant är, och såsom man äfven kan sluta af Socini kritiska behandling af satisfaktionsläran, var den åsigten vanlig inom den äldre protestantiska, särskildt den evangelisk-luterska dogmatiken, att Kristus presterat sin görande lydnad, icke emedan han dertill på något sätt sjelf varit förpligtad, ty han hade stått öfver lagen, utan på det han skulle åvägabringa ett godt verk, hvilket kunde komma menniskorna till godo. Eller med andra ord: man ansåg Kristi görande lydnad såsom godtgörande, på den grund, att den vore ett opus supererogatorium, likasom fordom Anselm af samma skäl ansett Kristi lidande och död för satisfaktoriska. Det är onekligt, att detta gammalluterska åskådningssätt icke saknar allt skäl, äfven om de skriftställen (Matth. 12: 8; 17: 24 ff.), hvarpå man brukade åberopa sig, kunna tolkas på annat sätt. Att Guds Son blef menniska, och att han stälde sig under lagen, kan tydligen icke sägas hafva varit uppfyllelsen af en sedlig förpligtelse å Sonens sida, utan en akt af fri förbarmande kärlek. Det vore nämligen opassande att säga, det Guds Son, såsom *λόγος ἄσαρκος,* var förpligtad under lagen, enär man med det senare uttrycket förstår, att viljan är förbunden lyda en norm, som står öfver henne sjelf och är något annat än hon sjelf. Men om han icke stod *under* lagen, så stod han icke heller *utom* lagen, utan han var *i* lagen, emedan lagen var ett med hans egen gudomliga vilja. Det var derför i full öfverensstämmelse med kärlekens lag, som Guds Son fritt bestämde sig till frälsningsrådslutets utförande och blef menniska, äfven om han icke var förpligtad dertill af en lag, som stod utom och öfver hans vilja. Betänker man nu, att hela Kristi historiska lif var en nödvändig konseqvens af nyss nämnda fria sjelfbestämmelse af Guds

ännu icke köttvordne Son, får tydligen Kristi lydnad karakteren af frihet i förhållande till den yttre bjudande norm för teokratiens medlemmar, som i Mose lag trädde honom till mötes. Men annorlunda ter sig saken, om man ser Kristi lydnad såsom en akt af den menniskovordne Guds Son, oberoende af dess förhållande till Sonens fria beslut att blifva menniska. Genom inkarnationen trädde nämligen Sonen i underordningsförhållande till Fadren och stälde sig under hans vilja såsom under en lag (jmfr Joh. 5: 19 ff.; 8: 38; Matth. 26: 39). Detta var en nödvändighet med afseende på det verkliga ingåendet i den menskliga naturen. Det hör nämligen till begreppet menniska att känna sig vara beroende af Gud. Skulle derför Guds Son blifva sann menniska, så kunde detta icke ske på annat sätt, än att han uppgaf sin ställning såsom Fadrens like och gjorde sig beroende af Fadren. Men har Kristus historiskt varit underordnad Fadren, har han ock haft förpligtelse att lyda Fadren, att uppfylla hans lag. Ur denna synpunkt var ock Kristi lidande en handling, till hvilken Kristus var pligtig (Joh. 10: 18). Men detta hindrar icke, att Kristi såväl görande som lidande äro ställföreträdande och godtgörande. Ty hela Kristus med allt, hvad han uträttat, tillhör menskligheten, hvars enande hufvud och representant han är. Några opera supererogationis behöfde Kristus icke till vår frälsning utföra. Berörda verk äro af tvifvelaktigt sedligt värde och hafva blifvit förkastade inom den protestantiska etiken. Men om vi ogilla dem i det dagliga menskliga lifvet, hvarför skola vi då fordra, att Kristus, den fullkomligt sedlige, skall hafva gjort sådana gerningar; och tvärtom, har Kristus gjort opera supererogatoria, hvilka vi hafva att tacka för vår frälsning, hvarför skola då icke ock vi söka göra liknande verk?

Mot den här utvecklade uppfattningen, att Kristi lydnad kommer oss till godo, kan icke anföras, att enligt skriften densamma lydnaden kommit honom sjelf till godo vid hans upphöjelse, såvidt som skriften framställer upphöjelsen såsom en lön för hans lynad (Fil. 2: 8 f.; Hebr. 2: 9). Ty att Kristus sjelf mottagit lön för sin lydnad, utesluter icke det, att äfven menskligheten derför erhåller en förmån. Kristi lydnad är nämligen på en gång hans individuela prestation och en prestation af menskligheten genom dess ställföreträdande hufvud. Och såvidt man reflekterar på det förra, är det tydligen berättigadt att tala om en personlig lön för Kristus, men om man reflekterar på det senare, ledes man till tanken på Kristi lydnads beskaffenhet att vara godtgörande för menskligheten.

Det måste medgifvas, att satisfaktionsläran, i hvilken af dess historiska gestalter man än må tillegna sig densamma, innebär stora svårigheter för förståndet, som framför allt söker motsägelselöshet i uppfattningen, men deröfver må man icke mycket förundra sig, ty om det är sant, att uppenbarelsen i allmänhet är en hemlighet, måste denna dess karakter företrädesvis träda i dagen i dess fundamentalläror, dit läran om försoningen helt visst hörer. Men då Socinus vill uppvisa, att satisfaktionsläran leder till konseqvenser, som äro ovärdiga de kristliga föreställningarna om Gud och om Kristus samt skada det sedliga sträfvandet, är han afgjordt på oriktig tankestråt. Erkänner icke ifrågavarande dogm Gud såsom majestätisk, rättfärdig, barmhertig, allsmäktig och allvis, då han tänkes alltför hög för att kunna inlåta sig i gemenskap med synd- och skuldbelastade menniskor, men dock vilja deras frälsning samt veta att finna medel till sin frälsningsviljas förverkligande? Likaledes varder Kristus upphöjd och ärad, ty af kärlek till oss åtog han sig frälsningsrådslutets utförande, hvilket utförande förutsätter, att han var sann Gud och sann, syndfri menniska; hans frälsningsförkunnelse får till innehåll hans egen person, hans eget verk och hans eget rike — under det profeterna hänvisa framåt till honom och apostlarna tillbaka på honom — och makten att förläna evig salighet tillkommer honom ensam, hvilken köpt oss Gudi med sitt blod (Uppenb. 5: 9), och som undfått all makt i himmelen och på jorden (Matth. 28: 18). Deremot kan man med allt skäl påstå, att Socini Guds- och Kristusbegrepp äro låga, och att han nedsätter både Guds och Kristi ära. Ty han tänker Gud såsom godtycklig allmakt och gör honom derigenom till ett ändligt väsen, han förnekar, att heligheten är en väsensbestämning i Gud, till följd hvaraf idéerna om Guds absolut sedliga renhet och afsky för synden blifva vacklande, och han nekar äfven, att kärleken är immanent i Gud, samt gör derigenom frälsningsrådslutet och dess verkställighet till en ren tillfällighet. Och hvad Kristus beträffar, anser Socinus honom såsom en blott menniska, hvilkens embete inskränkes till det profetiska och konungsliga, men hvilken icke i egentlig mening är öfversteprest och försonare. — Att slutligen satisfaktionsläran är oförenlig med en allvarlig helgelsesträfvan, kan endast en ytlig betraktelse påstå. Det är sant, att i kyrkohistorien antinomistiska och libertinistiska riktningar kunna uppvisas, hvilka praktiskt förverkligat nyssberörda, af Socinus teoretiskt dragna konseqvens, men ingalunda kan kyrkan anklagas för en sådan uppfattning och

framställning af satisfaktionsläran, som skulle hafva hämmat utvecklingen af sedligt intresse och lif. Det är lika litet den kyrkliga dogmatikens som skriftens fel, att menniskorna understundom draga nåden till lösaktighet (Rom. 6: 1). Den evangelisk-luterska kyrkan bevarar sina medlemmar från allt missbruk af dogmen om Kristi tillfyllestgörelse genom inskärpande deraf, att utan tron, hvilken omfattar tillfyllestgörelsen, tillegnar sig densamma och förlitar derpå, är tillfyllestgörelsen den enskilda menniskan till intet nyttig. Men tron föregås af ångern, hvari menniskan bryter med synden, och utvecklar ur sig kärleken, som är principen för alla goda verk. Endast af det personliga egandet af Kristi tillfyllestgörelse är den enskilda menniskans fridsförhållande till Gud beroende. Men den, som icke har frid med Gud, utan känner sig vara föremål för Guds vrede, han är bunden i synden och kan icke göra Guds vilja, har heller icke någon håg dertill. Men den, som vunnit fridsgemenskap med Gud, han har blifvit löst från vredens dom och har fått håg och kraft att börja fullborda Guds heliga lag. Det är derför så långt ifrån, att Kristi tillfyllestgörelse utgör ett hinder för det sedliga lifvet, att den tvärtom är ett nödvändigt vilkor derför, att ett sedligt lif skall kunna uppkomma och utvecklas. Deremot kan man med skäl förebrå Socinus, att han med förnekandet af satisfaktionen och genom sitt yrkande, att Gud i kraft af godtycklig billighet under vilkor af bättring förlåter synder, icke blott lägger hinder i vägen för uppkomsten af kristlig sedlighet utan rent af befordrar osedligheten. Ty den syndiga menniskan, som tror sig i sin salighetssak kunna trösta på Guds billighet, föreställer sig gerna, att hon ej behöfver taga det så djupt med ångern samt verlds- och sjelfförsakelsen. Socinus menar visserligen, att menniskan måste slå in på en ny lifsriktning genom att afstå från alla uppsåtliga och grofva synder, om hon skall kunna förlita sig på Guds nåd, men han glömmer dervid, att gränsen mellan uppsåtliga och ouppsåtliga, svåra och mindre svåra synder är flytande, och att dessutom det köttsliga hjertat har en synnerlig benägenhet att betrakta alla synder, hvartill det sjelft är upphof, såsom svaghetssynder, för hvilka det sjelft helt naturligt icke har skäl att anklaga och oroa sig, om det är öfvertygadt, att Gud icke fäster sig vid dylika mindre fel.

Vi hafva nämnt, att den evangelisk luterska kyrkan fordrar tro såsom vilkor för den personliga delaktigheten i Kristi tillfyllestgörelse. Men icke utan ett starkt sken af berättigande yrkar Socinus, att Kristi tillfyllestgörelse måste göra tron å men-

niskans sida onödig. Under detta yrkande ligger tydligen den föreställningen, att om icke blott satisfaktion utan ock tro är nödvändig för frälsningens uppnående, så måste tron vara ett subjektivt komplement till den objektiva satisfaktionen. Men att detta ingalunda är den evangelisk luterska uppfattningen af trons förhållande till tillfyllestgörelsen, är allmänt bekant. Tron tillegnar sig tillfyllestgörelsen, men kompletterar den ej. Att Gud åter icke oberoende af menniskans subjektiva förhållande på grund af tillfyllestgörelsen kan förlåta individen hans synder och inträda med honom i kärleksgemenskap, inses deraf, att individen är en fri varelse, som ej utan sin frihet kan frälsas. Den försoning, som genom Kristus blifvit förverkligad, kommer omedelbart slägtet till godo. Genom Kristi satisfaktion har Guds ställning till menskligheten blifvit en annan, än den var före och oberoende af densamma. Efter försoningen är nämligen Guds förhållande till menskligheten icke längre bestämdt af vrede och straffrättfärdighet, utan af kärlek och nåd. Visserligen älskade Gud i viss mening ock det fallna och oförsonade slägtet, såvidt som han öfver detsamma fattar ett frälsningsrådslut, hvilket han inför i tiden, samt uppfostrar menskligheten för frälsningen, men hans kärlek är genom synden, som mot sig framkallar vredens energie, bunden och hämmad i sin uppenbarelse. Den kan icke införa syndaren i sin gemenskap, icke personligen meddela sig åt honom Men genom försoningen äro de för kärleken hämmande skrankorna nedbrutna, och likasom en flod, hvilken af ett hinder återhållits i sitt lopp, efter hindrets undanrödjande låter sitt vatten fritt flöda i dess fåra, på samma sätt låter Gud, såsom försonad, sin kärleksström utgjuta sig öfver menskligheten. Betraktad i dess organiska samband med hufvudet Kristus, är menskligheten, såsom totalitet, icke längre föremål för Guds vrede och straffande rättfärdighet, utan för hans kärleksmeddelelse. Och menskligheten är icke längre skyldig till straff, utan eger i Kristus rättsanspråk på förlåtelse. Kristi godtgörelse, hans görande och lidande lydnad samt allt det frälsningens goda, som derur resulterar, tillhör menskligheten och står fördenskull öppet för alla dess lemmar att taga i besittning. Men att de omedelbart skulle hvar för sig komma i personlig delaktighet deraf, få förlåtelse och varda frälste, är otänkbart. Ty de äro personliga lemmar i organismen, de äro sjelfmedvetna och sig sjelft bestämmande väsen, hvilka Gud måste såsom sådana behandla. Häraf följer, att Gud icke kan upptaga dem i sin gemenskap annat än under

förutsättning af deras fria samtycke och medgifvande, att Gud icke kan låta godtgörelsen gälla hvar och en personligen, med mindre enhvar erkänner densamma såsom gjord för honom, och enhvar gör godtgörelsen till sin personliga besittning, på hvilken han inför Gud åberopar sig och förlitar sig vid sin åstundan och bön om förlåtelse och gudsgemenskap. Korteligen, den syndiga individen måste på ett personligt sätt tillegna sig och mottaga godtgörelsen. Den verksamhet å individens sida, hvarigenom detta sker, kallas tro. Derför är tron en nödvändig subjektiv betingelse för individens syndaförlåtelse, frälsning och salighet. Tron är den enda personliga verksamhet, som för individen är möjlig med afseende på hans inträde i Guds gemenskap. Sjelf försona sin synd kunde han icke och skall aldrig kunna det, så länge han är behäftad med synd. Derför åstadkom Gud i förbarmande kärlek en försoning utan något individens aktiva åtgörande. Men om individen omöjligen kan frälsas, utan att han i sin frälsningsangelägenhet förhåller sig aktivt eller sjelfverksamt, hvilken annan aktivitet återstår honom i förberörda hänseende än den, som består i trons actus? En sanning af stor både praktisk och spekulativ vigt ligger innesluten i den evangetisk luterska läran om Kristi godtgörelse såsom realgrund och om tron såsom personlig betingelse för syndförlåtelse och sedlighet. Dermed är personlighetens rätt häfdad på religionens område, utan att menniskans beroende af Gud och hans nådesanstalter på pelagianskt vis förbises. Den menskliga individen kan icke frälsa sig sjelf och dock beror i sista hand hans frälsning eller förkastelse på hans egen frihetsafgörelse eller derpå, huru han bestämmer sig i förhållande till nådens frälsningssyftande verk. Och detta derför, att han är ett fritt individum, som icke går upp i slägtet, äfven om det är beroende af slägtet, af dess etiska beskaffenhet och ställning till Gud.

Vi hafva härmed fört vår betraktelse af Socini kritiska behandling af satisfaktionsläran till slut, och vi hafva jemväl redogjort för och granskat hans egen positiva uppfattning af försoningsverket. Det är en bekant sak, hvilket stort inflytande Socini anfall mot satisfaktionsläran (särskildt hans förnuftskritik) utöfvat. Så godt som alla slags rationalister i den nyare tiden hafva från S. hemtat sina argument mot den kyrkliga läran om Kristi

tillfyllestgörelse. Och man har icke åtnöjts med att reproducera den socinianska kritiken i dogmatiska arbeten, utan man har ock i mera populära skrifter utbjudit den åt allmänheten, hvarmed mycken skada och förvirring åstadkommits inom kyrkan. Men kyrkan, särskildt den evangelisk luterska, har icke låtit förvilla sig af det dialektiska skenet, utan hon har fasthållit den typ af försoningsläran, som genom Anselm för första gången erhållit ett dogmatiskt-vetenskapligt uttryck, och som hvilar på begreppen skuld och godtgörelse. Och vi äro öfvertygade, att kyrkan härutinnan stått och står på skriftens grund. Såsom den, hvilken är trogen mot uppenbarelsens sanningsord, behöfver kyrkan icke frukta villfarelsen och den negativa kritiken. De kunna visserligen förföra många, hvilka äro mera benägne att bygga på hvad de för tillfället tro sig begripa än att i ödmjuk enfald blifva vid den lära, som kyrkan framräcker under försäkran, att *hon* funnit den vara skriftens. Men sanningen sjelf, hvilkens bärare kyrkan är, kan villfarelsen och kritiken icke skada utan endast framställa i ett än klarare ljus. Och lika litet kan kyrkan af de nämnda dels nedbrytande, dels falskt uppbyggande makterna skadas i sitt egande af sanningen, utan tvärtom varda de henne till gagn, såvidt de gifva henne anledning att allt fullare tillegna sig sanningen samt vetenskapligt begrunda och utveckla densamma. Kyrkan kan icke undgå att blifva medveten om sin uppgift att allt grundligare klargöra för sig läran i de punkter, som kritiken nedrifver, eller villfarelsen ombildar. Och med detta klargörande förbinder sig helt naturligt en korrigering af läran efter skriften och trossammanhanget, hvarom kyrkan under sin framskridande utveckling blifver alltmer medveten. Men om detta gäller läran i allmänhet, måste det äfven gälla försoningsläran. Månne icke kyrkan har och alltjemt skall hafva behof af att fullkomna sin uppfattning i denna punkt? Och månne icke Socini såväl negativa som positiva framställning i frågan kan och bör gifva henne vinkar, hvilken väg hon har att gå för att nå detta mål? Vi tro det förvisso. Vid sin argumentation mot satisfaktionsläran utgår Socinus från en rent utvärtes juridisk uppfattning af godtgörelsen och syndaförlåtelsen; och till en stor del hemta hans bevis från denna uppfattning sin styrka. Bör icke detta förhållande mana oss att söka förinnerliga och förandliga vår föreställning om godtgörelsen och syndaförlåtelsen, att öfverhufvud icke tänka oss förhållandet mellan Gud och menniskan bestämdt så att säga efter privaträtten? — Vi hafva vidare

sett, huru Socinus genom att obehörigt söndra, hvad som hörer tillsammans, förstår att drifva satisfaktionsläran in absurdum. Hit hörer t. ex. den skarpa söndringen mellan görande och lidande lydnad, mellan menniska och menniska samt mellan Kristus och menskligheten. Framför allt utvidgar Socinus klyftan mellan menniskan och Gud på ett onaturligt sätt. Detta bör lära oss, att söka och fasthålla enhet, der Socinus endast ser åtskilnad, att icke af det reflekterande förståndet låta förleda oss att glömma enheten och sammanhanget mellan verklighetens moment. Insigt i organismens idé och i den organiska verksamhetens art är otvifvelaktigt af stor betydelse för ett djupare inträngande i religionens sanningar öfverhufvud, specielt för en djupare inblick i försoningsläran. Äfven af Socini egen åsigt af försoningen kunna vi hemta en synnerligen vigtig lärdom. Såsom förut blifvit nämndt, beherskas hans positiva uppfattning af Kristi frälsareverksamhet, likasom hela hans teologiska åskådning, icke blott af dualismen utan ock af ett ensidigt subjektivt etiskt intresse. Detta intresse är otvifvelaktigt i sig sjelft berättigadt och kan aldrig nog starkt framhållas och betonas; blott att det icke sker på bekostnad af det religiösa intresset, såsom hos Socinus är fallet. I Socini teologi afspegla sig de faror, för hvilka man utsätter sig, då man glömmer religionen för sedligheten.

Stora äro de praktiska uppgifter, hvilka ur verldens synd och ondska uppväxa för kyrkan; men icke mindre äro de teoretiska uppgifter, hvilka framkomma genom förnekelsen och heresien. Men med godt mod kan kyrkan upptaga striden och kämpa för svårigheternas lösning, ty Han, som sjelf är lifvet och ljuset, är henne när, stödjer henne med sin kraft och sin sanning, och Han skall föra henne fram till seger både öfver ondskan och villfarelsen. Detta är vår tröst, vid hvilken vi må förblifva.

UPSALA UNIVERSITETS

ÅRSSKRIFT.

1882.

FILOSOFI, SPRÅKVETENSKAP
OCH
HISTORISKA VETENSKAPER.

OM

DEN BOSTRÖMSKA FILOSOFIENS

FÖRHÅLLANDE TILL DEN KANTISKA

AF

HANS EDFELDT



UPSALA 1882
ESAIAS EDQUISTS BOKTRYCKERI

Om den Boströmska filosofiens förhållande till den Kantiska.

Af

Hans Edfeldt.

Det var först med Kant, som det kunskapsegande medvetandet gjordes till föremål för en strängare vetenskaplig undersökning. De tvänne hufvudriktningar, som närmast foregingo Kant, den kartesianska och den lockeska, hade väl ock riktat uppmärksamheten på medvetandet och sökt uppställa en teori för kunskapens möjlighet och objektivitet, men utan att dock kunna lemna en tillfredsställande lösning af det nämda problemet. Sedan Kartesius genom ett universelt tvifvel såsom utgångspunkt hade ledt sig till subjektet såsom egande omedelbar visshet, och i sammanhang härmed uppvisat dess rena andlighet och substantialitet, alldenstund det icke förutsätter kroppen och naturen för sin verklighet, så tog han en öfversigt af dess olika förnimmelser eller ideer och sökte angifva grunden för dessas objektiva giltighet. Men denna grund uppvisade han icke genom analys af kunskapsförmågan sjelf och hennes bestämningar fattade såsom kunskaper, utan han uppvisade endast det allmänna metafysiska vilkoret för kunskapens objektivitet eller han slöt till kunskapens objektivitet ur metafysiska grunder. Dessa grunder voro enligt Kartesius Gud samt hans allmagt och sannfärdighet såsom alltings skapare och upprätthållare, alldenstund våra förnimmelser endast genom Gud kunde erhålla den yttre motsvarighet, som enligt Kartesius var förutsättningen för deras objektivitet. Det är sålunda Gud, som garanterar våra förnimmelsers objektivitet, så att, hvad vi klart och tydligt förnimma om det varande och om väsendena, äfven kan om desamma prediceras.

Att Kartesius förestälde sig kunskapens objektivitet innebära våra förnimmelsers motsvarighet eller öfverensstämmelse med ett yttre,

som föll utom förnimmelserna sjelfva, hade sin anledning i hans dualistiska motsättning mellan det andliga och det kroppsliga. Subjektet eller sjelfmedvetandet är nemligen enligt honom icke den universella förklaringsgrunden för allt gifvet, utan det är endast inom ett visst område, som detta är tillräcklig förklaringsgrund; ty när Kartesius går öfver till kosmologien eller till förklaringen af den yttre verlden, så har han inom hennes område en annan och motsatt förklaringsgrund, nemligen kroppsligheten. Så rigtigt det nu i sig sjelft är, att äfven det kunskapsteoretiska problemet förutsätter en metafysisk förklaring, ty det är obestridligt, att äfven kunskapen ytterst har sin grund i det absoluta sjelft, så måste dock hvarje sådan förklaring, med de här gjorda antagandena, blifva en omöjlighet. Ty då det andliga och det kroppsliga äro motsatta, så blifva äfven förnimmelserna, så vidt de angå det kroppsliga, och deras objekt dualistiskt motsatta och förutsätta till sjelfva arten skilda förklaringsgrunder, hvarför någon motsvarighet eller öfverensstämmelse dem emellan icke blifver tänkbar. De motsägelser, i hvilka Kartesius vid lösningen af sin uppgift invecklar sig, stegras än mer, om man höjer sig till den insigten, att förnimmelsens objektivitet icke innebär, såsom Kartesius antog, att hon har sin motsvarighet i ett yttre, med hvilket hon skulle öfverensstämma, utan att förnimmelsens objektivitet tvärtom innebär, att hon innehåller eller uppenbarar för medvetandet sjelfva det förnumna varat. Ty huru kunna medvetandets bestämningar, som äro andliga, innehålla och uttrycka det kroppsliga, som är icke-andligt? Huru kan menniskan ega det kroppsliga i sina förnimmelser eller huru kunna väsendena och deras bestämningar, jemte det att de äro i sig sjelfva, jemväl vara närvarande i våra förnimmelser, ty detta är betydelsen af deras objektivitet eller sanning?

Denna fråga framstod icke för de gamle, för hvilka den fulla motsättningen mellan subjekt och objekt eller mellan anden och naturen icke hade framträdt. Då förnimmandet förutsätter ett förnummet eller då kunskap är kunskap om något, ty kunskap om intet är okunnighet, så antogs här kunskapens objektivitet såsom sjelfklar eller man kom här icke till något egentligt tvifvel på våra förnimmelsers objektiva giltighet. Kunskapen är dels en form af förnimmelse och dels en form af vara. Men dessa begge synpunkter framstodo icke för de gamle såsom varande motsatta. De slöto visserligen från olika arter af förnimmelser till olika arter af vara och äfven tvärtom, men utan att dock den fulla motsättningen gjordes mellan den subjektiva och objektiva synpunkt, från hvilken kunska-

pen kan betraktas. Eller de skilde icke mellan kunskapens form och dess innehåll och betraktade icke formen i och för sig sjelf med bortseende från innehållet, utan de betraktade alltjemt begge i deras förening. De undersökte följaktligen kunskapen endast i förbindelse med varat och varat endast i förbindelse med kunskapen, men kommo icke till någon medveten motsättning mellan de båda. De gamle undersökte endast, hvilka kunskaper som till formen äro egentliga, vissa och nödvändiga, t. ex. begreppskunskapen till skillnad från meningen eller sinneskunskapen, under det att man alltjemt förutsatte objektiviteten såsom gifven. Men då i den moderna tiden den fulla motsatsen framstod mellan subjekt och objekt och i sammanhang härmed mellan kunskapens form och dess innehåll, så att den förre kunde finnas utan det senare, så framstod äfven det kunskapsteoretiska problemet och påkallade en lösning.

De svårigheter, hvilka redan blifvit uppvisade i det sätt, hvarpå Kartesius sökte lösa det nämda problemet, äro likväl icke de enda. Det är här Gud, som är det förmedlande mellan mina förnimmelser och det varande. Men huru känna igen denna förmedling hos förnimmelserna sjelfva? Sambandet mellan mina förnimmelser och det förnumna är gifvet genom Gud. Men hvad är det hos mina förnimmelser, som indicerar detta samband? Eller huru beskaffade äro de förnimmelser, hvilkas öfverensstämmelse med den yttre verkligheten garanteras af Gud, till skillnad från andra förnimmelser, som icke åtnjuta denna garanti? Kartesius indelade förnimmelserna i subjektiva, som äro produkter af menniskan sjelf, ideae fictae, och objektiva, som äro gifna oberoende af menniskan, ideae datae, och man måste derför uppvisa några nödvändiga kriterier, som den verkliga kunskapen har till skilnad från den fiktiva.

Med Locke inledes en mer subjektiv rigtning under den förkantiska perioden. Att den lockeska rigtningen är subjektiv innebär, att man här egnar större uppmärksamhet åt medvetandet och söker genomföra betraktelsen af det gifna ur dess synpunkt. I motsats mot Kartesius söker nu Locke att ur medvetandet och kunskapen sjelf förklara dess objektivitet. Men Locke gör dock ingen undersökning af medvetandet såsom sådant eller han utreder icke hvad medvetandet eller subjektet är i och för sig sjelft, utan han betraktar det endast i förhållande till sina yttringar, d. ä. såsom förmåga eller kraft. Vidare betraktar Locke endast det sinliga och empiriska subjektet både i teoretiskt och praktiskt afseende samt dess yttringar och bestämningar. Ja, det är det sinliga subjektet till och med endast i dess lägre yttringar, som Lockes kunskapsteoreti-

ska undersökningar omfatta, ehuru väl syftet icke dess mindre är, att denna kunskapsteori skall hafva universell eller allomfattande betydelse. Lockes utgångspunkt och förutsättning är nemligen denna: om naturen i tid och rum och de enskilda ting och varelser, af hvilka hon består, äro det enda objektivt varande och om det menskliga subjektet, som är med dem koordineradt, endast har varseblifningsförmåga och sinnen såsom principer för kunskap, hvilken blir då teorien för dess förnimmelsers möjlighet och objektivitet? Locke intar alltså samma sensualistiska ståndpunkt, som Baco, ehuru denna ståndpunkt här är utförd med afseende på det kunskapsegande subjektet, då Bacos sensualistiska ståndpunkt deremot endast utvecklades med afseende på de enskilda naturtingen. Subjektet eller själen antages nu ursprungligen vara en obestämd förmåga eller kraft eller, med en realistisk analogi, en tabula rasa, som får hela sitt innehåll genom de yttre tingens inverkan på densamma. Att själen ursprungligen saknar innehåll, icke har några s. k. ideae innatae eller att förnimmelserna endast äro accidentella bestämningar, som själen följaktligen äfven kan sakna, följer deraf, att barn, idioter och vildar icke hafva några ideer eller förnimmelser, som för själen äro fullt aktuella *före och oberoende af erfarenheten.* Att ideerna åter uppkomma genom inverkan af en utom medvetandet varande realitet följer deraf, att vi i senterandet äro passiva eller ofria.

De ideer, som nu uppstå hos förståndet eller kunskapsförmågan, äro dels ursprungliga och enkla, det yttre och inre sinnets ideer, sensationer och reflexioner, och dels sekundära och sammansatta, som godtyckligt bildas ur de förra genom en aktivitet af förståndet i inskränkt mening. I motsats mot Baco, som antog alla sensationer vara objektiva eller uttrycka en enkel qualitet hos tingen så som de äro i sig sjelfva, visar nu Locke genom en analys af sensationerna sjelfva, att, utom känselsinnet, de öfriga yttre sinnena icke fatta hvad tingen äro i sig, utan endast deras relationer till våra sinnen och således äro subjektiva, under det att känselsinnets perceptioner, såsom soliditet, utsträckning, figur, rörelse och antal, utan analys af deras innehåll fortfarande antagas vara objektiva eller uttrycka hvad tingen äro i och för sig äfven oberoende af våra sinnen. I sammanhang med denna uppfattning af känselsinnet antager äfven Locke, i likhet med Baco och den realistiska sensualismen öfver hufvud, att jemväl de allmänna förståndsbegrepp, som uttrycka hvad som konstituerar det kroppsliga såsom sådant och som ingå såsom predikater i våra omdömen om tingen i allmänhet, äro sin-

nesförnimmelser, emedan endast sinnena på denna ståndpunkt antagas förnimma det objektivt varande. Det inre sinnet fattas i analogi med det yttre sinnet, så att, då kunskap antages förutsätta förmågans relation till ett yttre, som gör intryck, äfven själen föreställes falla utom det inre sinnet och vara på mekaniskt sätt verkande, hvarigenom vi uppfatta dess qualitates primariae, tänkande och viljande, äfvensom deras olika modifikationer och former, så att äfven själen, ehuru hon enligt Locke är bestämningslös eller tom, dock har bestämningar.

Alla andra ideer, som finnas hos det menskliga förståndet, äro icke endast i tiden och utvecklingsordningen utan jemväl sua natura sekundära i förhållande till de förra samt genom kombination, komparation, abstraktion och reflexion bildade ur dessa, så att förståndet här endast under en annan form förnimmer detsamma, som redan förut har varit gifvet för sinnena. Locke öfverflyttar sålunda på begreppen hvad som gäller om allmänföreställningar eller schemata, så att, då dessa genom medvetandets aktivitet äro bildade ur varseblingarna såsom material och derför dela deras karakter af tillfällighet och relativitet, detsamma antages gälla äfven om förståndets yttringar eller begreppen. Och af denna konstruktiva uppfattning af begreppen, enligt hvilken de icke endast uppstå med eller med anledning af utan äfven ur sinnesförnimmelserna, följer äfven, att de icke ega någon större väsentlighet, nödvändighet och visshet än dessa. Såsom reminiscenser och sekundära produkter af sinnesförnimmelserna äro de endast subjektivt giltiga, ord eller namn, med hvilka vi beteckna det objektivt gifna, eller former och sätt, hvarigenom vi söka införa enhet, ordning och sammanhang i erfarenhetens växlande mångfald, ty äfven om något finnes hos tingen, som motsvarar begreppen, så kan detta dock icke blifva föremål för något vetande. Enheten och sammanhanget i verlden ha sålunda enligt Locke ingen reell eller väsentlig betydelse, eller Locke är såsom all sensualism skeptisk med afseende på lagarna och formerna i verlden, som följaktligen endast utgöres af växlande innehåll och mångfald. Men oaktadt begreppen enligt sin natur endast ega subjektiv giltighet, så att vi med dem endast fatta tingens nominalväsen eller de former och sätt, på hvilka tingen af oss föreställas, så hafva dock substansens och själens ideer objektivitet såsom varande det, hos hvilket de olika slagen af primära qualiteter inhaerera och äfven Gudsideen, emedan en belönare och straffare förutsättes för det praktiska lifvet och en högsta orsak för företeelserna och tingen. Enligt denna kunskapsteori, som utgör en ske-

matisering af det populära sinliga föreställningssättet med dess motsägande och dogmatiska positioner, veta vi sålunda ingenting mer, än att det gifves ett slag af substanser, som äro utsträckta, och ett annat slag af substanser, som tänka och vilja, under det att allt annat endast är subjektivt eller på sin höjd föremål för tro.

Det var ur denna Lockes kunskapsteori, som Hume utdrog de konseqvenser mot kausallagens allmängiltighet, som väckte Kant ur hans «dogmatiska slummer» och som gaf anledning till hans mer omfattande kunskapsteoretiska undersökningar. Då ingenting annat för oss är än det, som af oss förnimmes, och i den form, under hvilken det af oss förnimmes, så drog Hume häraf den slutsats, att intet objektivt varande finnes, nemligen såsom föremål för vår kunskap, hvarken en själ eller en Gud eller en yttre verld, ehuru väl vi dock måste tro på verkligheten af en yttre verld såsom förutsättning för handlandet, som i annan händelse icke vore möjligt. Hume förnekar sålunda de Lockeska substanserna och de objektiva qvaliteterna. Och då vidare all kunskap har sin källa i den sinliga erfarenheten och då erfarenheten endast omfattar 1) det enskilda, ty det generella erfares icke, och 2) det närvarande, ty det tillkommande eller det, som är i all tid och i alla fall och förhållanden, kan af ingen erfarenhet omfattas, så drog Hume häraf den slutsats, att några vetbara allmängiltiga och nödvändiga grunder och lagar icke finnas i verlden, ehuru visserligen Hume endast tillämpade på ett slag af lagar, kausalitetslagen, hvad som ur de af Hume här gjorda antagandena måste gälla om grunder och lagar utan undantag.

Då enligt Locke de enkla ideerna voro objektiva eller uttryck af hvad det varande är antingen i sig (qualitates primariae) eller i relation till medvetandet (qualitates secundariae) och detta derför, att de voro verkade af ett reale och derför förságo själen med kunskapsmaterial, under det att de sammansatta ideerna voro subjektiva, emedan de icke voro genom intryck gifna utan godtyckligt bildade af det aktiva förståndet, så är enligt Hume en förnimmelse objektiv och adeqvat genom sin ursprunglighet och genom sin närvaro för sinnet, under det att förståndets förnimmelser väl äro subjektiva, men icke emedan de äro fritt och godtyckligt bildade af förståndet, ty något aktivt och sjelfverksamt förstånd finnes icke enligt Hume, utan derför att de äro generella och såvida de såsom sådana icke äro identiska med sensationens innehåll.

Hume förnekar medvetandets aktivitet, ty sensationer och ideer förekomma i en viss ordning och med ett visst sammanhang, som

icke bero af oss sjelfva. Utom sinne har menniskan ock minne och inbillningskraft, men dessa äro icke fria och sjelfverksamma, ty deras yttringar, ideerna, äro endast trogna eller förfalskade afbilder eller kopior af sensationerna, d. v. s. qvarvaro i medvetandet af det, som förut under annan form varit för detsamma närvarande, eller ock kombinationer af flere sådana, men hvilka alla äro lika passivt och ofritt gifna, som sensationerna. De kunskaper, som för menniskan äro möjliga, äro af tvänne slag, egande olika grader af visshet, som bero af deras uppkomstsätt, innehåll och betydelse. Det ena slaget af kunskap är begreppskunskap eller förhållanden mellan ideer, antingen omedelbart mellan tvänne, såsom axiomer, eller ock medelbarligen mellan flere ideer, såsom förhållandet är med de satser, som fordra bevis, och hvilka kunskaper innebära en absolut eller relativ identitet mellan ideerna. Dessa kunskaper ega apodiktisk visshet, äro allmängiltiga och nödvändiga, men endast subjektivt för medvetandet och gälla följaktligen icke objektivt om det varande eller såsom lagar för tingen. De äro endast ordförklaringar eller fiktioner. De uttrycka väl nödvändiga sätt, hvarpå tingen af oss föreställas, men de äro icke existensformer för tingen eller de uttrycka inga nödvändiga sätt, hvarpå tingen äro. Dessa kunskaper motsvara verbal sanning hos Locke eller analytiska omdömen enligt Kant, ehuru med vidsträcktare omfattning än de senare, emedan de, enligt Humes åsigt, omfatta alla logiska omdömen och sålunda äfven aritmetikens och geometriens. Det andra slaget af kunskap är faktisk eller assertorisk kunskap, erfarenhetskunskap, som innebär en sammanställning af sensationer efter deras angränsning i rum och tid. Denna kunskap är objektiv eller eger giltighet med afseende på det verkliga, men saknar allmängiltighet och nödvändighet, emedan den är enskild, tillfällig och växlande. Våra kunskaper ega sålunda antingen allmängiltighet och nödvändighet, men icke objektivitet, eller ock objektivitet, men icke allmängiltighet och nödvändighet. Men nu har man uppstält ett tredje slag af kunskap, som skulle innebära nödvändighet och objektivitet i förening. En sådan kunskap förutsättes med nödvändighet, såvida ett verkligt vetande skall vara möjligt, ty vetande är icke endast ordförklaring utan innebär nödvändig insigt om det verkliga. Denna kunskap skulle innebära kombination af ett verkligt såsom effekt med ett nödvändigt såsom orsak och gifva insigt om kausalitetslagen, som bestämmer förhållandet mellan de olika slagen af verkningar och deras orsaker. Men hela denna kunskap är endast inbillad, ty lagar och orsaker äro icke gifna genom erfarenheten, alldenstund

de icke kunna senteras, varseblifvas eller åskådas, och icke heller genom förståndet, som endast kan sammanställa och förnimma sina subjektivt giltiga ideer.

Då det problem, hvars lösning Kant företagit sig i kritiken af det rena teoretiska förnuftet, blifvit af Locke uppstäldt och formuleradt och då den Lockeska rigtningen och särskildt de konseqvenser, som Hume af denna rigtning hade utdragit mot kausallagens allmängiltighet, varit den närmaste anledningen till Kants kunskapsteoretiska undersökningar, äfvensom dessa undersökningars utgångspunkt och förutsättning, så ligger häri anledningen till den inledande framställning, vi här ofvan lemnat af den nämda rigtningen och hennes konseqvenser.

Kant insåg, att om man utgår från de af Hume gjorda antagandena, att all kunskap uppkommer ur den sinliga erfarenheten, någon allmängiltig och nödvändig kunskap icke är möjlig och detta icke endast med afseende på kausallagen, utan han ser, att detsamma måste gälla om all allmängiltig och nödvändig kunskap, alldenstund det nödvändiga icke kan härledas ur erfarenheten, som är enskild, tillfällig och växlande. Häraf bestämmes nu äfven den betydelse och omfattning, som Kant ger det ifrågavarande problemet, ty Kant går icke längre eller ger icke problemet vidsträcktare omfattning än den, hvartill den föregående filosofiens tvifvel hade gifvit anledning. Kant uppställer derför icke en teori för kunskapen utan för ett species af kunskap, den allmängiltiga och nödvändiga kunskapen eller vetandet, alldenstund det var dess objektiva giltighet, som genom Humes tvifvel hade blifvit rubbad. Den fråga, som Kant uppställer, blir derför denna: huru kunna de aprioriska former, som finnas i vårt medvetande, ega objektiv giltighet med afseende på verlden? Eller då det är ett obestridligt faktum, trots allt hvad sensualismen deremot haft att invända, att verlden, utom de bestämningar, som äro gifna för sinnena och som konstituera hennes innehåll samt äro tillfälliga och växlande, äfven har formella bestämningar, som äro nödvändiga och konstanta, huru kunna dessa, jemte det att de utgöra ett innehåll hos verlden, jemväl ingå i vårt medvetande och följaktligen blifva föremål för kunskap? En sådan kunskap blifver omöjlig icke blott, om man utgår från Humes antagande, att allt är subjektivt eller medvetandets innehåll, men likväl låter erfarenheten vara all kunskaps förutsättning och grund, utan jemväl om man utgår från den föregående kartesianska och lockeska filosofiens dualistiska motsättning mellan förnimmelsen och det varande eller från det anta-

gandet, att olika sferer af verklighet hafva olika och motsatta förklaringsgrunder och att kunskapens objektivitet är dess öfverensstämmelse med eller dess relation till ett för medvetandet yttre. Under denna förutsättning kan man nemligen icke taga ett ting såsom subjekt i ett omdöme och en bestämning från medvetandet såsom predikat och ega visshet om detsammas objektiva giltighet med afseende på tinget. Ty huru kan det, som innehålles i medvetandet och som är ideelt, äfven innehållas hos tingen, som falla utom medvetandet och äro detsamma motsatta? Tingen hafva ju inga förnimmelser eller ideer, emedan de sakna medvetande. Det var sålunda den föregående realismen och sensualismen, som Kant vid lösningen af det från den föregående filosofien upptagna problemet hade att undvika och vi skola i det följande se, huruvida det har lyckats Kant att i alla afseenden frigöra sig från de nämda antagandena.

Såsom vi hafva antydt har Kant att med anledning af Humes skepticism förklara möjligheten af syntetiska omdömen a priore. De analytiska omdömena fordra ingen särskild förklaring, emedan de icke ega giltighet med afseende på det varande eller tingen, utan endast uttrycka förhållandet mellan en förnimmelse eller idé och dess egna bestämningar. Dessa äro derför möjliga genom en analys af våra ideer i enlighet med motsägelsegrundsatsen. Men de syntetiska omdömena deremot uttrycka icke endast förnimmelsers öfverensstämmelse eller strid med hvarandra i enlighet med motsägelsegrundsatsen, utan de uttrycka att förnimmelser äro qualiteter eller bestämningar hos ting och motsvara följaktligen hvad Locke kallade reel sanning. Dessa omdömen fordra derför en särskild förklaring, ty då predikatet här icke innehålles hos subjektet eller hos en min förnimmelse, utan tillhör det varande sjelft, ett ting eller väsen och följaktligen är kunskap, så fordras en särskild grund för förknippningen af båda. Hade vi inga syntetiska omdömen, så hade vi ingen objektiv och reel verld eller inga ting med qvaliteter, utan endast en verld af förnimmelser. Vid syntetiska omdömen a posteriore är grunden för förbindelsen mellan subjekt och predikat erfarenheten, som följaktligen är tillräcklig grund för deras möjlighet. Men det finnes ock syntetiska omdömen a priore. Dessa hade af Hume blifvit förnekade, men Kant ser, att de äro verkliga och derför har han att ur vetenskapliga grunder förklara deras möjlighet. Dessa följa icke af erfarenheten, alldenstund de äro giltiga i begreppet före erfarenheten och följaktligen äro allmängiltiga och nödvändiga, hvilket icke gäller om något, som i erfarenheten

har sin upprinnelse. Till detta slag af omdömen höra icke endast våra omdömen om kausalitet, såsom Hume antog, utan ock alla matematikens och den rena fysikens satser, ja öfver hufvud allt vetande, ty detta uttrycker icke endast den subjektiva betydelsen af våra ord eller förklaringen af våra ideer och termer, utan det gäller objektivt om det varande eller såsom form och lag för tingen. Och då syntetiska omdömen faktiskt finnas, ty det är faktum, att vi ega vetenskaper, som följa ur grundsatser a priore och gälla om det varande, så har man att visa, huru en sådan vetenskap eller en metafysik i vidsträckt bemärkelse är möjlig och slutligen äfven om, icke huru, en metafysik i inskränkt bemärkelse är möjlig, d. ä. en vetenskap, som icke motsvaras af några föremål i sinneverlden.

Innan vi här gå vidare i vår framställning anmärka vi det otillfredsställande i Kants distinktion mellan analytiska och syntetiska omdömen: en indelning, som har sin anledning i den föregående filosofiens sensualistiskt realistiska förutsättningar och som faller med dessa. Om man med analytiska omdömen menar logiska omdömen, hvilkas innehåll är en väsentlig bestämning hos subjektet, så äro alla sådana omdömen objektivt giltiga, emedan tänkandet innebär nödvändighet samt objektivitet eller sanning. Tänkandets innehåll, begreppen, äro icke bildade eller producerade ur sensationerna, utan de äro tvärtom ett ursprungligt och väsentligt innehåll i medvetandet, som med anledning af de lägre och i tiden föregående förnimmelserna för detsamma utvecklas, och icke heller förutsätta och fordra de för sin sanning öfverensstämmelsen med något yttre, utan tvärtom är det yttre sannt och egentligt i samma grad, som det är eller motsvarar sitt begrepp. Med begreppen fatta vi de sidor hos det varande eller väsendena, som för desamma äro väsentliga, hvarför de också objektivt gälla såsom bestämningar hos dessa. Icke heller kan något af det, som det varande eller väsendena i öfrigt väsentligen innehålla, stå i strid med deras verkliga begrepp, emedan begreppen uttrycka och begränsa de sätt, hvarpå väsendena väsentligen äro. Och liksom inga logiska omdömen finnas, som i kantisk mening äro analytiska, så finnas icke heller några omdömen, som äro syntetiska i den ofvan angifna meningen, emedan i alla omdömen utan undantag predikatet måste ligga hos subjektet, ty att tillägga det varande en bestämning, som icke ligger hos detsamma, är att förfalska det varande. Hvad Kant kallar analytiska omdömen är endast sådana omdömen, som äro axiomatiska eller sjelfklara, så att predikatet omedelbart inses såsom bestämning tillkomma subjektet, under det att de syntetiska omdömena äro så-

dana, som för sin giltighet fordra bevis. Alla logiska omdömen äro syntetiska i den meningen, att de gälla om det varande och äfven analytiska, emedan predikatet såsom bestämning ligger hos subjektet.

Det kunskapsteoretiska problemet vinner hos Kant sin lösning genom en undersökning af subjektet, hvilket alltså med Kant blir i egentlig mening upptaget såsom filosofiens hufvudbegrepp. Och härmed intar Kant en fullt modern ståndpunkt i filosofien, ty den antika filosofien sysselsatte sig både i teoretiskt och praktiskt afseende väl med det, som har ett närmare sammanhang med och som vinner sin högsta förklaring ur subjektet, men dock icke med subjektet såsom sådant. I teoretiskt afseende undersökte man der olika arter af kunskap och förnimmelser och man höjde sig slutligen äfven till en betraktelse af de både till form och innehåll fullkomliga förnimmelserna eller ideerna, men utan att man dock undersökte det hela, subjektet, som har kunskapen och som är enhet och grund för förnimmelserna. Och likaledes undersökte man i praktiskt afseende dygden och det högsta goda eller ändamålet, men man betraktade dock icke det praktiska subjektet sjelft eller viljan, som har dygden såsom bestämning och som är riktad på det högsta goda eller ändamålet. Hos Kant deremot blir allt, som för oss är gifvet i teoretiskt och praktiskt afseende, sedt och betraktadt ur subjektets synpunkt. Men Kant undersöker dock icke hvad subjektet är i och för sig, utan han ser det allt jemt i förhållande till det varande eller från den synpunkten, att det innehåller vissa principer för allmängiltig och nödvändig kunskap. Icke heller betraktas förnimmelserna såsom blott sådana, såsom bestämningar hos medvetandet eller från psykologisk synpunkt, utan äfven de betraktas i förhållande till det varande eller såsom kunskaper. De kartesianska filosoferna undersökte jemväl subjektet i och för sig och dess förhållande till förnimmelserna betraktade såsom innehåll eller bestämningar hos subjektet, men Kant deremot betraktade subjektet endast såsom kunskapsförmåga och förnimmelserna såsom kunskaper. Men fastän förnimmelserna icke endast ses såsom medvetandets bestämningar utan i förhållande till det varande, så är synpunkten derför icke formelt logisk, utan reelt kunskapsteoretisk, emedan äfven det varande eller innehållet afses. Kants undersökning är derför kritisk och transcendental, emedan han icke undersöker det varande eller objekterna: en sådan undersökning, som går utom kunskapsförmågan och söker fatta det varande i och för sig, oafsedt ännu huruvida ett sådant vetande är möjligt eller icke, är transcendent, utan i stället

betraktar det kunskapsegande subjektet, men endast såvida det innehåller några allmängiltiga och nödvändiga former, som gälla om det varande och som följaktligen kunna utgöra principer för sann kunskap.

Kant har således samma problem, som Locke, frågan om kunskapens objektivitet, hvad det vill säga att hafva kunskap, huru förnimmelser kunna innehålla och uppenbara för medvetandet det varande eller frågan om kunskapens möjlighet, dess vilkor, omfattning och gränser; men han skiljer sig dock i det afseendet ifrån Locke, att, då Locke icke gjorde någon undersökning af själen, utan endast berättade huru kunskaper uppstodo hos honom sjelf, hvarvid det är sannolikt att detsamma försiggår äfven hos andra, Kant deremot undersöker själen eller kunskapsförmågan sjelf, ehuru endast i det afseendet, att han visar, att ett moment, som innehålles i erfarenheten, nemligen det allmängiltiga och nödvändiga, har i kunskapsförmågan sin princip.

Vid lösningen af det nu angifna problemet förfor Kant icke genetiskt eller syntetiskt, så att han började med det varande i och för sig eller substansen och genom deduktion ledde sig till ett system af satser, som följde ur vissa uppstälda principer, utan han förfor analytiskt eller induktivt. Han utgår från erfarenheten, upplöser henne i hennes elementer och söker på detta sätt uppvisa de grunder, ur hvilka de framgå.

Då kunskapsförmågan ursprungligen är passiv — detta qvarhålles från Locke — så är det föremålen, som genom intryck på sinnena uppkalla henne till verksamhet och lemna det stoff eller material, som bearbetadt och ordnadt utgör erfarenheten. Men fastän all kunskap börjar *med* erfarenheten, som följaktligen förser den tomma själen med kunskapsmaterial, ett föreställningssätt, som okritiskt upptages från Locke, så följer dock icke deraf, att all kunskap uppkommer *ur* erfarenheten. Erfarenheten förutsätter icke blott föremålen, som lemna material, utan äfven en förmåga, subjektet, som upptager och bearbetar materialet. Erfarenheten är produkt af tvänne principer, ett objekt eller något, som gör intryck, och ett subjekt, som mottager, bearbetar och ordnar intrycken eller det genom intrycken gifna materialet. Jemte dessa tvänne finnes intet tredje. Men att subjektet mottager, bearbetar och ordnar intrycken eller det genom intrycken gifna materialet innebär att det är och verkar. Allt åter, som är eller verkar, måste vara och verka på ett bestämdt sätt, ty det, som på intet sätt är eller verkar, hvarken är eller verkar. Vare sig subjektet agerar eller reagerar, vare sig det är aktivt eller passivt, så måste det följaktligen finnas några former eller sätt, hvarpå det

yttrar vare sig sin aktivitet eller passivitet. Dessa former eller sätt tillhöra subjektet eller förmågan såsom sådan eller de äro bestämningar hos förmågan eller förmågan sjelf i vissa afseenden betraktad. Och de äro icke endast tillfälliga bestämningar hos förmågan, bestämningar, som hon både kan ega och sakna eller bestämningar, som hon har endast i vissa relationer eller förhållanden, men icke i andra, utan de äro väsentliga bestämningar hos förmågan, bestämningar, som konstituera förmågans natur och hvilka bestämningar sålunda äro ursprungliga, så att förmågan har dessa bestämningar genom sig sjelf och icke genom annat. Och då förmågan är subjekt, förmåga af förnimmelser, så äro dessa bestämningar eller former ett subjektivt, modi percipiendi, förnimmelsesätt och ursprungliga förnimmelsesätt. Men äro dessa bestämningar eller former den menskliga intelligensens ursprungliga förnimmelsesätt, så äro de sätt, hvarpå intelligensen förnimmer allt, som för densamma är gifvet. Allt, som af oss förnimmes, måste nemligen förnimmas på det sätt, hvarpå någonting af oss kan förnimmas. Det är icke intelligensen eller medvetandet, som rättar sig efter tingen, utan det är tvärtom tingen och verlden, som rätta sig efter vårt medvetande och antaga dess former. Men antaga tingen vårt medvetandes former, så blifva dessa former icke blott vårt medvetandes förnimmelseformer utan äfven existensformer för tingen eller sätt, hvarpå tingen äro. Men tingen hafva dock icke dessa former i sig sjelfva utan endast för oss eller de få dessa former för oss, när de komma i förhållande till eller bestämma vårt medvetande och af oss förnimmas. Vi förnimma tingen endast såvida de bestämma vårt medvetande och upptagas i dess former, hvilka följaktligen äfven blifva former, hvarpå tingen äro, nemligen för oss, icke i sig. Men blifva medvetandets ursprungliga former existensformer för tingen, så hafva tingen äfven momenter eller bestämningar, som äro ursprungliga eller aprioriska och rena. Erfarenheten och tingen äro icke produkter endast af intrycken, utan äfven, såsom vi hafva sett, af ett subjekt. Men är äfven subjektet en faktor, som för erfarenheten förutsättes, så måste äfven detta lemna en tillsats till erfarenheten eller i henne måste ingå jemväl ett moment, som är rent och som följaktligen icke härleder sig från föremålen, som göra intryck, utan från den förmåga, för hvilken intrycken äro gifna eller subjektet. Detta moment utgöres af de lagar och former i erfarenheten, hvilka af den föregående sensualistiska filosofien hade blifvit förbisedda. Det i erfarenheten, som icke härleder sig från objektet, det, som gör intryck, måste härleda sig från subjektet, som mottager och ordnar intrycken, alldenstund

dessa äro de enda, som samverka till erfarenhetens konstituerande. Men de former och sätt, hvarpå subjektet är verksamt till erfarenhetens konstituerande, blifva former och sätt för erfarenheten eller produkten, samt rena och aprioriska former. Uppgiften måste derför blifva att uppsöka, hvad som är rent i hvarje yttring och hänföra detta till yttringens förmåga såsom hennes aprioriska former. Dessa former framstå på högre ståndpunkt äfven såsom en kunskap, som gäller om erfarenheten och som genom abstraktion kan uttagas ur erfarenheten och hänföras till den förmåga, i hvilken han har sin princip. Det blir nu äfven förklarligt, hvarför dessa former, oaktadt de, såsom äfven Kartesius lärde, tillhöra subjektet, dock icke ega omedelbar aktualitet för subjektet. De blifva märkbara eller skönjbara endast i förbindelse med innehållet. Hvad som är form eller sätt måste vara form eller sätt för något, för ett innehåll, och formen kan derför icke framträda såsom verklig annat än i förbindelse med detta.

Härmed har Kant intagit en medlande ställning till de tvänne uppfattningar af själen, hvilka under den för-kantiska perioden stodo emot hvarandra. Liksom under den för-kristna tiden en uppfattning var rådande hos Plato och Aristoteles, enligt hvilken själen var ett bestämdt anlag, som egde möjligheten af utveckling, under det att enligt Epikur och Stoikerna själen antogs vara en bestämningslös enhet, hvilkens hela innehåll var i absolut mening uppkommet, så var äfven under den för-kantiska perioden en åsigt gällande, enligt hvilken själen var tom på allt innehåll; denna åsigt delades af Locke m. fl. och äfven af Malebranche, som förlägger hos Gud det innehåll, som den i sig sjelf bestämningslösa själen förnimmer, under det att andra såsom Kartesius och Leibniz låta innehållet antingen delvis eller ock i det hela ursprungligen tillhöra själen. Mellan dessa begge åsigter fäller Kant det utslag, att det finnes något, som uppkommer, nemligen innehållet, och äfven något, som är ursprungligt, nemligen allt, som är allmängiltigt och nödvändigt eller formerna.

Subjektet framträder i tvänne »stammar«, sinligheten och förståndet, hvilka väl må förutsätta en gemensam »rot», ehuru vi derom icke kunna ega någon kunskap, d. v. s. hvad själen i sig är, kunna vi, såsom äfven Locke antog, icke känna, hvilket här visserligen icke heller är uppgiften, alldenstund Kant icke sysselsätter sig med ontologiska eller metafysiska undersökningar utan endast har att uppvisa en teori för nödvändig kunskap. Genom sinligheten gifvas oss föremålen, genom förståndet tänkas de. Hvilket är nu det rena hos sinligheten och hvilket är det rena hos förståndet och huru kunna dessa subjektiva sätt användas på föremålen eller äfven vara sätt,

hvarpå de äro? Sinligheten är förmåga af åskådningar, förståndet af begrepp. De förra hänföra sig omedelbart till föremålen och äro enskilda. De senare hänföra sig medelbarligen genom andra föreställningar till föremålen och äro generella. Åskådningarna äro följaktligen icke skilda från sina objekt, såsom begreppen, utan äro med dem identiska. Det med den empiriska åskådningen identiska objektet är fenomen. Det mångfaldiga, af hvilket fenomenet eller en empirisk åskådning består, d. v. s. det, som åskådas, innehållet, när man ser bort från formen eller sättet, hvarpå det åskådas, eller det, som genom förståndets kooperation med sinligheten förvandlas till qvaliteter hos ett ting och som följaktligen gör att detta är t. ex. kantigt, hårdt, rörligt, hvitt o. s. v., är sensationer. Men af sensationerna har Kant en annan uppfattning än sina föregångare, som låta dem vara verkade af det kroppsliga. Emedan man före Kant hade en relativt klar uppfattning af det sinliga, men uppfattade det andliga och förnuftiga endast dunkelt, så förestälde man sig det senare i analogi med det förra. Då nu kropparna inverka på hvarandra på yttre och mekaniskt sätt, så öfverflyttade man denna kausalitet äfven på medvetandet eller anden, hvilkens bestämningar följaktligen antogos uppkomma genom de yttre, substantiella tingens inverkan på densamma. Eller, om man före Kant icke hade stannat vid en dualistisk motsättning mellan tvänne substanser, själ och kropp, utan i stället såsom Berkeley m. fl. hade blifvit förda till en negativ subjektivism, som förnekade hvarje positiv realitet i erfarenheten och verlden, så fasthöll man dock teorien om förnimmelsers uppkomst, hvilket är en analogi, tagen från den kroppsliga naturen. Kant deremot inser, att kunskaper endast finnas hos medvetandet och att, då detta är andligt, med afseende på detsamma icke kan gälla den kausalitet, som gäller med afseende på kropparna. Medvetandet har derför enligt Kant bestämningar, som icke äro uppkomna. Men då Kants uppgift endast är att förklara de formella bestämningarna, så gör han visserligen ingen undersökning af sensationerna eller innehållet, utan antager ännu att detta uppkommer på yttre sätt, ehuru icke genom någon kropparnas inverkan på medvetandet, ty det kroppsliga är icke enligt Kant någonting substantielt, utan ett subjektivt, ett förnimmelsesätt, empirisk åskådning eller fenomen. Sensationerna verkas enligt Kant af ett noumen eller ting i sig, d. v. s. förutsättningen och grunden till det sinliga eller fenomenet är det osinliga eller det egentliga väsendet, ehuru detta af Kant antages helt och hållet falla utom vetenskapen.

Sensationerna äro icke för oss omedelbart gifna, d. v. s. de äro icke aktuella, märkbara eller skönjbara för oss; detta gäller endast om de empiriska åskådningarna, som genom förståndets medverkan komma till stånd, utan vi sluta till dem genom analys af de empiriska åskådningarna såsom dessas nödvändiga förutsättningar. I sig sjelfva äro sensationerna fysiska bestämningar eller affektioner på sinligheten; psykiska bestämningar blifva de derigenom, att de upptagas i sinligheten och förenas i hennes former, hvarigenom de blifva åskådningar. En sensation är nemligen ingen åskådning. Hvarje sensation är i sig sjelf ett enkelt eller oupplösligt tillstånd eller intryck. Men en empirisk åskådning deremot innebär en flerhet af sensationer, som derjemte hafva angränsning i rum och tid. Sinligheten är nemligen icke endast en förmåga att mottaga intryck utan ock en förmåga af rena åskådningar eller former. Den empiriska åskådningen är derför en samvaro af många sensationer eller intryck, som alla hafva en möjlig enhet. Denna till möjligheten gifna enhet är en form eller ett sätt, hvarpå de äro och förnimmas och detta är rummets och tidens enhet eller form. Härmed har Kant skilt sig ifrån Locke och Hume. Dessa hade icke sett allt, som ligger i åskådningarna. De hade i åskådningarna icke sett mer än intryck, hvaraf följde att de endast blefve en rad, ett juxta. Men nu finnes ett plus i åskådningarna och detta är en möjlig apriorisk enhet, nemligen rum och tid. Man kan icke hafva en åskådning annat än i rum och tid. Tänker man bort rummet och tiden, så äro sensationerna inga åskådningar. Rummet och tiden äro följaktligen det, hvarigenom många sensationer blifva en åskådning.

Sinlighetens former blifva följaktligen rummet och tiden, rummet för det yttre sinnet och tiden omedelbart för det inre och medelbart äfven för det yttre sinnet. Dessa former äro alltså det rena hos sinligheten eller de nödvändiga sätt, hvarpå sinligheten förnimmer allt, som för henne är gifvet. De äro icke genom intryck gifna eller tillkomma icke föremålen i sig sjelfva, emedan de förutsättas eller måste i begreppet vara gifna före hvarje intryck. De äro nödvändiga förutsättningar och vilkor för erfarenhetens möjlighet. Vidare äro de ock oändliga, hvilket icke gäller om någon erfarenhet, och kunna icke heller tänkas bort, såsom förhållandet är med erfarenheten och hennes innehåll och derför måste de sammanfalla med förmågan sjelf och vara hennes aprioriska former. De äro sjelfva åskådningar och icke begrepp, dels emedan de omedelbart hänföra sig till föremålen och dels emedan de äro qvantitativt delbara, hvilket allt icke gäller om begreppen. Men fastän dessa former äro åskådningar

och rena åskådningar, hvilka således icke tillhöra tingen i sig utan förmågan och följaktligen hafva transcendental idealitet, så ega de icke dess mindre empirisk realitet eller giltighet med afseende på tingen, emedan dessa icke äro till för oss annat än i dessa former och emedan hvad som är form för en viss åskådning åskådas i denna åskådning och sjelf är en åskådning, som gäller om det åskådade, på samma sätt som formen för en tanke sjelf är en tanke, som gäller såsom lag för det tänkta.

Häraf låter nu äfven förklara sig, hvarför matematiken är en apriorisk vetenskap, som det oaktadt eger objektiv giltighet, så att dess satser äro syntetiska eller åtminstone innebära en upplösning af sådana satsers innehåll. Matematiken handlar nemligen om rum och tid, som icke äro objektiva egenskaper hos tingen i sig sjelfva, utan subjektiva och aprioriska former, som tillhöra vår kunskapsförmåga, men som dock äfven blifva tillvarelsesätt för tingen, nemligen för oss, emedan allt, som kommer i förhållande till vår kunskapsförmåga och som af oss förnimmes, måste för oss vara och förnimmas på de sätt, hvarpå någonting för oss kan vara och förnimmas. De nödvändiga sätt, hvarpå det verkliga af oss förnimmes, blifva ock nödvändiga sätt, hvarpå det verkliga är, nemligen för oss, icke i sig. Men äro följaktligen rummet och tiden aprioriska former, som gälla om tingen, så måste ock vetenskapen om dessa former och sålunda matematiken vara en apriorisk vetenskap, som eger giltighet med afseende på tingen och det varande. Häraf följer äfven, att matematiken kan konstruera sina föremål, d. v. s. framställa dem för åskådningen under form af figurer och tal, hvilket icke gäller t. ex. om fysiken, ty tingen, om hvilka denna vetenskap handlar, förekomma gifna i erfarenheten och konstrueras icke. Och häraf framgår slutligen äfven matematikens skilnad från filosofi. Den förra handlar om rena åskådningar, den senare om rena begrepp.

Men ännu är icke erfarenheten gifven eller vi ha ännu icke uppvisat allt, som hör till erfarenhetens fullständiga förklaring. Erfarenheten är förenad med medvetande, d. ä. ett förnimmande, som innebär, att menniskan fattar och urskiljer sig sjelf såsom enhet och subjekt för sina förnimmelser; men sinligheten är medvetslös eller åskådningarna äro blinda. Erfarenheten är kunskap eller medveten insigt om ett objekt, d. ä. något, som menniskan urskiljer från sig sjelf och från andra objekter. Men på denna ståndpunkt finnas ännu inga objekter och då icke heller något subjekt, emedan det endast är genom motsättning mot objekter eller ting, som menniskan först fattar sig såsom subjekt. Objektet är ett helt med många egenska-

per. Men på sinlighetens ståndpunkt ha vi ännu endast en mångfald af samvarande sensationer. Men samvaro är icke ett helt, till hvilket hör enhet och sammanhang. Sensationerna äro hvar för sig fristående enheter eller tillstånd, men någon sammanbindning af de många tillstånden till bestämda enheter är icke förklarlig ur sinligheten, som är passiv och osjelfständig. Dessa tillstånd hafva visserligen angränsning i rum och tid, men icke heller rummet och tiden ega på sinlighetens ståndpunkt verklig enhet och sammanhang. De framstå på sinlighetens ståndpunkt såsom många här eller der, nu eller då, men de äro icke sammanbundna och begränsade till *ett* rum och till *en* tid. Sensationerna äro ett material, som kan omsättas och förvandlas till qvaliteter hos ting, men som ännu icke i sig sjelfva äro det, och rummet och tiden ega väl enhet och sammanhang in potentia, men ännu icke in actu. Hvad fordras nu mer för att ett verkligt ting skall vara gifvet? Eller, hvilken är saken, subjektet, hos hvilket färg, lukt, smak, hårdhet o. s. v. finnas såsom qvaliteter eller bestämningar? Vi ha ännu icke mer gifvet än hvad Locke samt Hume, Collier och Berkeley på sin negativt subjektivistiska ståndpunkt hade fattat såsom utgörande objekter eller ting. Tingen antogos af dem endast vara en samvaro af många sensationer med angränsning i rum och tid, ehuru rummet och tiden icke af dem betraktades såsom rena former, som tillhörde förmågan sjelf. De förestälde sig, att tingen voro gifna för och genom sinnena och att förståndet tillkom sedan endast för att gifva titlar och namn åt det, som fått tillvaro och verklighet oberoende af förståndet. Men dessa hade icke sett allt, som i erfarenheten och tingen är väsentligt. Äfven djuren hafva samvarande och succederande sinnesförnimmelser eller sensationer, men derför inga objekter eller ting, emedan den gifna mångfalden icke hos dem undergår den bearbetning, begränsning och sammanbindning till bestämda enheter, som för erfarenheten och tingen förutsättas. Och äfven menniskan har en mångfald af åskådningar, som ega samvaro i rum och tid, t. ex. en hägring eller en synvilla, utan att dessa dock ega den nödvändighet och konsistens, som de verkliga tingen. Nödvändighet och konsistens hafva tingen derigenom, att hos den åskådade mångfalden finnes en enhet, hos hvilken de många sensationerna äro bestämningar eller qvaliteter. Denna enhet åter är icke ett verk af sinligheten eller kan icke ur henne vinna sin förklaring.

Då sålunda någon sammanbindning af det gifna materialet till bestämda enheter i tid och rum icke är förklarlig ur sinligheten, så måste det vara genom förståndets samverksamhet med sinligheten,

som erfarenheten och tingen komma till stånd. Denna förståndets samverksamhet med sinligheten försiggår hos menniskan, redan innan hon har kommit till fullt medvetande för sig sjelf. Förståndet såsom det aktiva och högre är under form af instinkt närvarande i sinligheten såsom det relativt passiva och lägre och verkar den enhet och ordning, som redan här finnes. Och då det är omedvetet, som menniskan af det genom sinligheten mottagna materialet skapar sin verld, så kan hon till en början neka sig sjelf vara principen till sin verld. Men menniskan åstadkommer ock produkter, hvilka hon ännu icke vet såsom sina egna och utan att hon är medveten om sättet, hvarpå hon vid dem förfar. Man bör derför rikta uppmärksamheten på det inre och reflektera på menniskoandens allmänna förfaringssätt, för att finna de rena elementer i erfarenheten, som härleda sig från förståndet och skilja dessa från de rena elementer, som komma från sinligheten. Det är tydligt, att det, som är rent i erfarenheten och som icke härleder sig från sinligheten, måste härleda sig från förståndet, emedan ingenting, som är rent eller allmängiltigt och nödvändigt, kan på aposteriorisk väg förklaras eller genom intryck.

Vid denna undersökning har man dels att uppvisa och göra en indelning af de rena elementer eller förståndsfunktioner, som gälla om erfarenheten och tingen, och dels att upplösa de ideer, som finnas hos förnuftet i inskränkt mening, men som icke gälla om tingen, eller att göra slut på den skenkunskap, som uppstår genom förståndsbegreppens användning utöfver erfarenhetens gränser. Förståndet kan nemligen dels rikta sig på det sinliga och dels på det osinliga. Men då förståndet i sig sjelft endast är form eller sätt af förnimmande och följaktligen är tomt eller icke kan gifva något nytt innehåll, och då allt innehåll eller material är gifvet för och genom den receptiva förmågan eller sinligheten, så följer häraf, att förståndet har objektiv giltighet, användbarhet och betydelse endast med afseende på det åskådade eller det, som är gifvet för sinnena. Menniskan har i teoretiskt afseende ingen osinlig eller förnuftig erfarenhet, eller menniskan har ingen förnuftig receptiv förmåga. Derför är det osinliga transcendent i förhållande till hennes teoretiska förnuft och kan följaktligen icke vetas, och derför är någon metafysik i inskränkt bemärkelse eller en vetenskap, som icke motsvaras af några föremål i sinneverlden, icke möjlig. Hvilken är nu den actus eller funktion, som ursprungligen tillhör förståndet? Förståndet uppfattar, bringar till medvetande, och sammanfattar till ett helt många sensationer i rum och tid. Genom förståndet gör

man sig reda för hvarje åskådadt moment, som derigenom blir kändt eller bekant, d. v. s. får formen af kunskap, och dessa successivt genomlupna momenter subsumeras under en genom förståndet gifven enhet, hvilken är tinget, som har de många momenterna till sina egenskaper eller bestämningar. Förståndet förvandlar de många åskådade momenterna till predikater hos en substantiel enhet, som är tinget, och derigenom skapar förståndet objekter. Men att uppfatta det ena innehållsmomentet efter det andra och hänföra det såsom bestämning till en enhet är ett dömande, hvilket följaktligen är den funktion, som ursprungligen tillhör förståndet. Sammanbindningen af de många momenterna och deras hänförande till en enhet, hvarigenom de blifva ett helt, sker icke af objektet, som endast är grund till isolerade eller spridda intryck, och icke heller genom sinligheten, som är passiv och som endast senterar och tager emot intrycken, utan genom en aktiv eller spontan förmåga, som är förståndet. Ögat ser färg, örat hör ljud, känselsinnet fattar hårdhet, mjukhet, rörelse o. s. v., men dessa momenter äro ännu icke hvarken hvart för sig eller såsom en summa ett erfarenhetsföremål eller ting. Det är genom vissa med förståndets natur enliga förfaringssätt, som tingen och erfarenheten komma till verklighet, och den allmänna formen för dessa förfaringssätt är omdömet. Genom analys af omdömet kan man derför leda sig till vissa rena begrepp, hvilka såsom former ursprungligen ligga hos förståndet eller höra till dess natur och väsen, på samma sätt som rummet och tiden äro former, som innebo hos sinligheten. I hvarje slag af omdöme måste ingå någonting rent, och sammanfattningen af dessa rena momenter äro de 12 kategorier, som vi för vårt ändamål icke behöfva närmare uppvisa och angifva.

Då dessa kategorier äro de former och lagar, utan hvilka ingen förståndsverksamhet är möjlig, så äro de äfven former och lagar för tingen. Tingen äro nemligen produkter af förståndet, och hvad som är form och lag för den producerande eller syntetiserande kraften är form och lag för produkten eller syntesen och dermed en kunskap, som a priore gäller om den syntetiserade mångfalden eller tingen; — på samma sätt som formen eller sättet, hvarpå man förfar, då man räknar, är form, sätt eller lag för de räknade momenterna. Tingen äro gifna för oss endast så vida de tänkas; ty tänkas de icke, så äro de icke, nemligen för oss. I sig sjelfva må de vara och finnas och då under en annan form, såsom osinliga eller såsom noumener, men så snart de äro för oss, så äro de bestämningar hos vårt medvetande och antaga dess rena former,

hvarigenom de blifva sinliga eller fenomener. Det finnes andra ting än de, som äro till för oss; ty hvaraf eljest intrycken eller innehållet i vår erfarenhet? Då fenomenet finnes, så måste det ock finnas ett noumen, några entia i sig eller en intelligibel, osinlig verld, hvaraf det är fenomen. Och under det att den fenomena verlden är olika för olika verldsåskådare efter deras åskådningsförmågas olika beskaffenhet, så är den osinliga verlden, som ligger till grund för den sinliga, en och densamma. Men om denna osinliga verld gälla dock icke vårt förstånds kategorier eller några vårt medvetandes former. Menniskan har ingen osinlig mångfald att syntetisera. Och dessutom kan icke det osinliga eller det egentliga väsendet vara uppkommet genom en sammanbindning af ursprungligen skilda momenter, på samma sätt som det sinliga. Endast det, som är i rum och tid, kan åskådas, och endast det, som åskådas, kan tänkas. Följaktligen gälla icke kategorierna om tingen i sig. Utan åskådningar äro förståndsbegreppen tomma, d. v. s. de hafva utan dem ingen giltighet, användbarhet och betydelse.

Kant gör icke endast en metafysisk deduktion af de rena förståndsbegreppen, en deduktion, som svarar på frågan quid facti, utan äfven en transcendental deduktion, som besvarar frågan, quid juris eller med hvad rätt vi använda dessa begrepp på tingen. Äro de tankar, som ursprungligen innehållas hos vårt förstånd, icke endast subjektiva sätt, hvarpå vi föreställa oss tingen, — ty så fattades de af den föregående sensualismen, — utan äro de jemväl ideella sätt, hvarpå tingen med nödvändighet äro, nemligen för oss, icke i sig? Detta är frågan, huru vida förståndsbegreppen ega objektivitet, en fråga, som Locke, såsom vi ha sett, besvarade nekande. Ha vi en verklig, för alla gifven samt efter allmängiltiga och nödvändiga lagar ordnad och bestämd verld, eller endast en fantastisk drömverld bildad af oss? Vore tingen och verlden gifna oberoende af förståndet, så vore de olika för olika individer samt utan väsentlig enhet, ordning och sammanhang, — såsom de medvetslösa och isolerade intryck eller sensationer, som äfven finnas hos djuren, eller de subjektiva och godtyckliga förbindelser af sådana, som framträda hos menniskan under abnormt tillstånd. Kant visar nu, att ingen enda varseblifning kommer till stånd utan förståndets tillhjelp. Den sammanhållande enheten och kraften i menniskans verld är förståndet. Utan förståndets närvaro och verksamhet i det lägre skulle menniskans verld upplösa sig och sönderfalla i en sammanhangslös mångfald, hvars momenter icke trädde i någon förbindelse med hvarandra.

Då den transcendentala deduktionen har att besvara den frågan, med hvad rätt vi öfverflytta vårt medvetandes former på tingen och säga, att dessa former jemväl uttrycka sätt, hvarpå tingen äro eller äro kunskaper, objektivt giltiga förnimmelser, så ha vi att undersöka, huru vi förhålla oss till våra egna åskådningar och angifva sättet, hvarpå vi förfara, då vi af sensationer såsom ett gifvet material genom förståndets syntetiserande verksamhet åstadkomma ett ting med de och de egenskaperna.

Kant visar nu, att det är genom trenne synteser, som tingen komma till stånd. Dessa synteser äro apprehensionens synthesis, som framträder vid sinnet, reproduktionens synthesis, som framträder vid fantasien och rekognitionens synthesis, som framträder vid förståndet. Men dessa trenne synteser äro icke skilda från hvarandra eller de framträda icke isolerade utan försiggå samtidigt och äro i hvarandra närvarande. De äro en och samma medvetandets aktivitet eller handling, sedd från olika sidor. Redan i den första af dessa synteser äro följaktligen de tvänne andra närvarande och de betinga hvarandras möjlighet ömsesidigt. Denna medvetandets actus kan dels betraktas i anseende till sitt resultat, d. v. s. man kan afse, hvad som genom handlingen kommer till verklighet och som är gifvet för sinnet, minnet och förståndet i inskränkt mening och dels kan man taga i betraktande sjelfva verksamheten eller hvad man gör, när en empirisk åskådning kommer till stånd och särskildt hvad rent som genom verksamheten är närvarande i hvarje yttring.

Vi ha sett, att vi genom sinligheten hafva en mångfald af sensationer, som ega samvaro i rum och tid, men hvilka ännu icke äro på medvetet sätt fattade och icke heller framstå såsom qvaliteter hos något objekt eller ting. Genom apprehensionens synthesis i åskådningen komma dessa sinlighetens momenter successivt till vårt medvetande eller uppmärksamheten blir på dem riktad, hvarigenom de blifva varseblifningar eller på medvetet och distinkt sätt fattade. Anden tillegnar sig hvart och ett af åskådningens momenter såsom sin förnimmelse eller såsom bestämdhet af sitt eget medvetande. Men vidare innebär apprehensionen att momenterna jemväl sammanfattas, objektiveras och hänföras såsom bestämningar eller egenskaper till det hela, varseblifningen eller tinget. Det är genom dömande, som den mångfald af momenter, af hvilka åskådningen utgör ett helt, diskursivt uppfattas och sammanfattas såsom predikater undan för undan till det hela. Det rena, som här finnes, är rummet och tiden såsom de allmänna formerna för de apprehenderade momenterna, och derigenom, att innehållets mångfald syntetiseras eller bindes till

sammans till ett helt, blifva äfven rummets och tidens momenter, som i sig sjelfva äro diskreta, sammanbundna till medvetna och bestämda enheter.

Men denna successivt skeende apprehension af momenterna måste åtföljas af en reproduktion i hvarje följande tidsmoment af det, som blifvit apprehenderadt i ett föregående. Denna reproduktion sker i tiden. De föregående momenterna måste qvarvara i inbillningskraften under form af bild och dessa bilder reproduceras successivt och associeras med det, som i hvarje följande tidsmoment apprehenderas. De apprehenderade momenterna kunna icke spårlöst försvinna ur medvetandet. I sådant fall skulle hiatus ega rum mellan det föregående och det efterföljande, hvarigenom väl spridda eller isolerade momenter genom apprehensionen komme till vårt medvetande, men utan att dessa egde något inre sammanhang eller stode i någon verklig förbindelse med hvarandra. Menniskan skulle då i hvarje följande tidsmoment hafva glömt, hvad hon aktuelt hade förnummit i ett föregående. Men nu qvarhållas momenterna i erinringen eller minnet och reproduceras i en viss ordning efter angränsning i rum och tid och i enlighet med associationens lagar. Denna ordning är dock icke en subjektiv, godtycklig och tillfällig ordning, ty äfven denna sker efter angränsning i rum oah tid och i enlighet med associationens lagar. I sådant fall hade vi blott en subjektiv, inbillad eller fantastisk verld, eller vi kunde i sådant fall icke skilja de verkliga tingen från våra fiktioner. Ordningen vid reproduktionen och associationen är tvärtom på nödvändigt sätt bestämd. Ett rent moment ingår äfven i reproduktionens synthesis i inbillningen. Momenterna reproduceras och associeras efter deras inre förvandskap eller affinitet, eller den reproducerande och associerande kraften förfar efter vissa rena, allmängiltiga och nödvändiga konturbilder eller schemata, hvilka dock icke i hvarje fall komma till vårt medvetande, och dessa rena tidsformer äro kategorierna, ehuru icke betraktade i sig eller såsom det rena förståndets tillhörighet, utan betraktade i förhållande till och i samband med sinligheten och dess innehåll. Detta rena moment i inbillningskraften är grunden dertill, att icke vid uppfattningen af ett visst föremål momenter upptagas, som finnas qvar i minnet efter andra föremål, samt dertill, att det hela blir detsamma och på lika sätt bestämdt hvarje gång det uppfattas.

Denna reproduktionens synthesis i inbillningen har en stor och vigtig betydelse och en vidsträckt omfattning. Det visar sig redan här, att menniskan har ett eget inre lif, som framstår såsom enhet

i en inre och ideel mångfald och såsom en magt öfver momenterna. Med de yttre sinnena fatta vi hvarje gång blott ett moment i sänder, men vi reproducera en mångfald af momenter, som kommo till vårt medvetande, när vi förut förnummo samma eller ett likartadt föremål och derför säga vi oss höra eller se objekter eller ting, ehuru vi med ögat blott fatta färg och med örat endast ljud, såsom vi med känseln fatta hårdhet, rörelse, figur o. s. v. Men med det synbara, hörbara och känbara o. s. v., som i sig sjelft endast är sensation, associera vi de egenskaper, som förvaras i minnet af en föregående uppfattning af samma eller af ett likartadt föremål. Det händer ock ofta, att vi icke genast veta, hvilka af de i inbillningskraften förvarade egenskaperna, som vi skola reproducera och associera med ett, som nu är gifvet för sinnet, till dess slutligen minnet kommer oss till hjelp.

Men för att ett verkligt ting och en verklig erfarenhet skall komma till stånd, så förutsättes jemväl, att reproduktionen åtföljes af en rekognitionens synthesis i begreppet eller begripandet. Menniskan måste kunna känna igen, att de momenter, som nu reproduceras, äro desamma, som de, hvilka förut vid uppfattningen af samma föremål varit gifna för sinnet, eller äro bilder af dessa och icke af några andra momenter, som apprehenderats. Menniskan måste ega visshet derom, att de momenter, som hon nu erinrar sig, äro desamma som de, hvilka förut hafva senterats, ty i annat fall skulle hon fatta dem såsom varande ett splitter nytt i medvetandet och hon skulle icke kunna fatta allt samhörigt såsom egenskaper hos ett och samma hela. Hon skulle då förbinda med ett, hvad hon hade förnummit såsom tillhörande ett annat i medvetandet. Eller hon kunde då icke veta, hvarifrån momenterna härledde sig och hade ingen garanti för, att det fönumna vore eller hörde till ett och samma ting. Men till denna rekognition hör äfven, att menniskan i det hela och i hvarje enskildt fall är viss om sin egen identitet. Hon måste veta, att hon är en och samma person, som senterar och åskådar, apprehenderar och reproducerar momenterna. Denna subjektets enhet och identitet hade genom den föregående sensualismen och isynnerhet genom den humeska skepticismen, som fattade menniskan såsom endast varande en summa af momenter, krafter och kraftyttringar utan någon inre och väsentlig enhet eller såsom en sammanhangslös mångfald, blifvit förnekad. Men Kant visar, att subjektets identitet med sig sjelft är nödvändig förutsättning för rekogniti nens och dermed för erfarenhetens möjlighet. Men skall menniskan vara en och densamma i all syntetiserande verksamhet,

så måste i alla hennes yttringar och synteser ingå en i sig sjelf oföränderlig och identisk enhet. Hvad är alltså det identiska i mångfalden af åskådningar och erinringar och i de synteser, som med dem företagas? Detta är vårt eget uppfattande medvetande. Allt, som för menniskan är gifvet, är förnimmelser, ehuru dessa förnimmelser äro af olika slag, ty vissa äro åskådningar och andra äro föreställningar i inskränkt mening, erinringar eller bilder, och åter andra äro begrepp, och det identiska i hela denna mångfald är subjektet sjelft, ty förnimmelser äro bestämningar, som endast kunna tillhöra subjektet. Och när dessa fönimmelser komma till vårt medvetande under form af objekter eller ting, så blir menniskan äfven medveten af sig sjelf såsom subjekt i motsats mot objekterna och såsom deras centrala och inre enhet. Menniskan fattar nu sig sjelf såsom den åskådande, reproducerande och kunskapsegande, d. ä. såsom empirisk apperception eller såsom ett s. k. inre sinne. Denna apperception är empirisk såsom varande den medvetna enheten i en genom erfarenheten gifven mångfald. Apperceptionen är nemligen den medvetna uppfattningen af subjektet, under det att perceptionen är uppfattningen af annat, af objekter eller deras bestämningar, Genom apperceptionen fattar nu menniskan sin egen identitet såsom princip, enhet och subjekt för sina bestämningar och härmed är ock möjligheten gifven att känna igen de reproducerade momenterna såsom identiska med de apprehenderade och såsom utgörande egenskaper hos ett och samma hela, som är tinget.

Men äro tingen mina egna produkter eller min egen skapelse, huru kunna de då ega objektivitet? Eller kanske tingen blott ega subjektiv verklighet, så att de endast existera för mig? Den fråga, som måste afgöras, är den, huruvida tingen endast äro mina tycken, inbillningar eller fiktioner eller om de ega objektivitet, så att de existera under samma form äfven för andra menniskor. Eller, förutsatt äfven att tingen under samma form ega verklighet jemväl för andra, huru kunna de äfven då skiljas från de skapelser, som endast ega subjektiv betydelse och verklighet? Äfven spöken äro produkter af menniskan sjelf och kunde ju möjligen under samma form existera för alla. Ega nu äfven dessa objektiv verklighet eller har vår verld betydelse och verklighet endast såsom en spökverld?

Tingen ega objektivitet eller allmängiltighet och nödvändighet, emedan den kraft, hvars produkter de äro, och sätten, hvarpå denna kraft verkar, äro desamma hos alla menniskor. Denna lefvande

kraft är det inre sinnet eller närmare bestämdt förståndet i vidsträckt bemärkelse, och sätten, hvarpå förståndet verkar, äro dess kategorier och rena grundsatser, som följaktligen äro desamma hos alla menniskor. Men äfven materialet är i det hela likartadt, ty alla menniskor hafva likartade sinnen och likartade sinnesformer, rum och tid, under hvilka materialet åskådas. Och är nu materialet öfver hufvud taget detsamma och är äfven den kraft, som bearbetar och ordnar materialet, icke på godtyckligt och regellöst sätt verkande utan hos hvar och en i sin verksamhet bestämd af samma oföränderliga och nödvändiga lagar, så blifva äfven produkterna, tingen och verlden, desamma för alla menniskor. Att den syntetiserande kraften är densamma blifver tydligt, om man med Kant riktar uppmärksamheten derpå, att den empiriska apperceptionen förutsätter såsom sin grund en ursprunglig eller ren apperception, som uttryckes i tanken: jag tänker och som åtföljer hvarje medvetandets handling. Denna den rena apperceptionens ursprungliga syntetiska (syntetiserande?) enhet är det rena, obestämda sjelfmedvetandet, som är det identiska i all syntetiserande verksamhet, äfvensom i alla ändliga subjekter och deras innehåll, hvilka följaktligen äro denna enhets närmare bestämda former. Det finnes nu inga luckor i medvetandet, emedan den syntetiserande kraften, som är yttring af en ren apperception, i hvarje enskildt fall förfar efter samma regel och slutligen underordnar allt under samma identiska medvetande, som är alltings högsta sammanhållande enhet. Men det är genom samverksamhet med andra och blott successivt, som menniskan, redan vid det medvetna lifvets aktuella framträdande, lär sig att syntetisera, eller dertill fordras en lång tids öfning och vana, såsom man kan se vid uppfattning af afstånd, storhet o. s. v., hvilket allt förutsätter förståndets närvaro och är af detsamma en yttring.

Men hvad är tinget eller den enhet, som eger och sammanhåller de många qvaliteterna? Tinget är i formel bemärkelse den kategori, som innehålles i detsamma. Det är en viss kategori, som ligger till grund för hvarje ting och denna kategori är tingets substantiella enhet. Substansen i tingen är sålunda ingenting för vårt medvetande yttre och främmande och ingenting, som förnimmes utifrån eller med sinnena. Substansen är den kategori, som genom förståndet har blifvit införd i tinget, den regel, efter hvilken förståndet förfar, när det af det gifna materialet skapar tinget, sättet, hvarpå momenterna oberoende af allt subjektivt godtycke äro ordnade och sammanbundna eller formen för deras tillvaro. Eller den substantiella enheten i tingen är vårt eget medvetandes enhet. Det

är genom rekognitionens synthesis, som denna enhet i mångfalden framträder till aktualitet, och genom denna enhet blifva de apprehenderade och reproducerade momenterna ett helt, och utan densamma vore de endast en summa och således icke *ett* ting. I reel bemärkelse åter är tinget innehållet, upptaget och ordnadt efter en viss kategori. Momenterna kunna betraktas från två synpunkter, nemligen dels såsom endast utgörande medvetandets innehåll eller bestämningar, i hvilket fall de äro förnimmelser, och dels såsom ett vara i motsats mot annat vara, i hvilket fall de kallas verkliga ting, såvida de äro konkreta och individuella och såvida momenterna äro sammanbundna och ordnade efter den regel, efter hvilken alla sammanbinda samma åskådade material.

Härmed har Kant öfvervunnit den gamla dualismen mellan anden och naturen. Naturen är icke längre en utom medvetandet fallande verklighet, utan naturen är systemet af menniskans förnimmelser eller naturen är menniskans fenomenverld och har såsom sådan betydelse oeh verklighet endast för och genom menniskan. Det är anden, som stiftar lagar för naturen och icke tvärtom. Verldens lagar är systemet af de regler, efter hvilka anden förfar, när han för sig skapar sin verld och den verkliga verlden är dessa regler fylda med innehåll.

Härefter visar Kant, huru man kan ega visshet om, hvilken kategori, som hör till hvarje ting, och i sammanhang härmed, hvad som förmedlar kategorierna, som äro gifna genom förståndet, med tingen, som äro empiriska åskådningar, samt slutligen sättet, hvarpå kategorierna refereras till tingen eller de rena förståndsgrundsatserna. Huru kunna vi upptäcka den kategori, som hör till hvarje ting? Vi skapa vår verld omedvetet. Barnet sammanbinder sensationer till åskådningar, innan det ännu har kommit till medvetande för sig sjelft. Huru kan nu förståndet, sedan det har kommit till aktualitet, veta, hvilken kategori det omedvetet eller såsom instinktmässigt verksamt har inlagt i hvarje ting? Med åskådningen af tingen måste begreppen vara gifna. Erfarenheten innebär, att vi utveckla egentlig kunskap om tingen och derför måste vi i och med erfarenheten veta, hvilken kategori som hör till hvarje ting. Men nu ser eller åskådar man icke en kategori, t. ex. substans; kategorierna kunna endast tänkas, och derför måste det finnas något hos tingen, som betecknar kategorierna hos dem och som ock utgör den terminus medius eller det tertium comparationis, som gör, att man kan förbinda en kategori såsom predikat med tinget såsom dess subjekt.

Det hos tingen, som betecknar kategorierna, äro de rena tidsschemata, de rena, obestämda tidsbilder, som gälla om alla empiriska åskådningar, och det förmedlande mellan sinligheten och förståndet eller mellan tinget och dess kategori är den skematiserande inbillningskraften, som innehåller ett med de båda förmedlade gemensamt. Dessa aprioriska tidsformer utgöra den grundritning, hvari tingen existera och i dessa former blifva de genom inbillningskraften inbildade för att underordnas under de dem motsvarande kategorierna, ty det gifves lika många åskådade tidsformer, som det gifves kategorier. Så t. ex. veta vi, att tingen stå i förhållande till hvarandra af orsak och verkan, emedan vi omedelbart åskåda en regelbunden succession hos tingen, så att ett är med nödvändighet föregående, ett annat efterföljande, och likaledes i förhållande af substans och accidens, emedan hos dem finnes något, som perdurerar och något, som växlar o. s. v. Det är förståndet, ehuru icke omedelbart såsom rent utan såsom föreställningsförmåga, som så ordnar förhållandena. Genom reflexion på sättet, hvarpå förståndet förfar, när det använder kategorier på schemata och genom dem på tingen, leder sig Kant till systemet af det rena förståndets alla grundsatser och genom dem är den fullständiga grunden uppvisad för det nödvändiga sammanhanget så väl inom tingen, som ock mellan tingen i det hela, hvarigenom de kunna skiljas från godtyckliga och tillfälliga skapelser.

Af den transcendentala analytiken i det hela och i synnerhet genom dess senare del har framgått såsom resultat, att de rena förståndsbegreppen väl ega objektivitet, men endast med afseende på schemata, som äro tidsbestämmelser a priore efter begrepp, och genom dem med afseende på de sinliga åskådningarna. Förståndsbegreppens objektiva realitet är inskränkt till vilkor, som ligga utom förståndet, nemligen i sinligheten, och således gälla de icke om föremålen såsom de äro i sig sjelfva utan endast såsom de synas oss. Följaktligen kan ingen förknippning af rena begrepp ega objektiv giltighet annat än såvida derigenom ett erfarenhetsomdöme uppkommer, hvarför det rena förståndets alla syntetiska grundsatser och begrepp endast äro vilkor för erfarenhetens möjlighet. Men för rigtigheten af detta resultat lemnar Kant ännu ytterligare ett indirekt bevis i logikens negativa del, den transcendentala dialektiken.

Dialektiken handlar om förnuftet i inskränkt mening, hvilket enligt Kant är till sin form en förmåga af medelbara slutledningar och till innehållet en förmåga af det osinliga eller af ideer. Kant söker här visa, att dessa tankar om det, som icke är i tid och rum

eller som icke har sin motsvarighet i sinneverlden, äro oberättigade eller chimäriska. Men detta innebär dock icke, att dessa tankar om ett ting i sig eller om en intelligibel eller noumen verld i och för sig vore motsägande. Filosofien kan lika litet neka som jaka en intelligibel eller osinlig verld. Ty då det gäller om kategorier i allmänhet, att de ega betydelse endast med afseende på fenomenerna och icke med afseende på tingen i sig sjelfva, så måste detsamma äfven gälla om negation eller overklighet, som är kategori lika väl som position eller verklighet. Men fastän tanken om ett noumen är en i sig sjelf rigtig och nödvändig tanke, emedan vi icke kunna tänka ett fenomen utan tanke om ett ursprungligt och sjelfständigt vara, hvaraf det är fenomen, och icke heller ett mottaget eller gifvet innehåll utan tanke på en gifvare af detta senterade innehåll, så kan dock denna tanke icke sättas såsom en kunskap eller såsom ett objektivt giltigt vetande utan att förnuftet derigenom invecklar sig i olösliga svårigheter och motsägelser. Hvarje tanke är nemligen enligt Kant icke kunskap eller vetande. Menniskan har nemligen intet med ideerna likartadt innehåll, på hvilket de kunna tillämpas, och till det empiriska innehållet kunna de icke hänföras, emedan detta vore att försinliga det, som osinligt är. Att i vetenskapen jaka det osinliga är dogmatism; att åter neka detsamma är skepticism. Kant söker undvika båda dessa ytterligheter. Tanken om det osinliga är nemligen endast en negativ tanke eller ett gränsbegrepp och medvetandet af det osinliga eller förnuftet har icke en konstitutiv utan endast en regulativ betydelse för menniskan, emedan det innehåller de högsta principerna för hennes erfarenhets och hennes kunskaps systematisering.

Enligt Kant gifves det lika många slag af ideer, som det med afseende på öfversatsens relation finnes slag af slutledningar. Genom den kategoriska slutledningen leder man sig till ett subjekt, själen, som icke i sin ordning är predikat till ett annat subjekt, eller till en substans, hos hvilken allt annat är accidens. Sedan använder man kategorier på själen och får en skenvetenskap, den rationella psykologien. Då själen har alla predikater, så har hon äfven existensens predikat och är följaktligen konkret eller verklig. Men detta är, söker Kant visa, paralogism, emedan man tager vara eller existens i en dubbel mening. Själen, sjelfmedvetandet eller jaget existerar endast för tanken eller har endast logiska eller tänkta predikater, men icke empiriska eller reella, hvilket innebär relation till sinnena eller verklighet i rum och tid. Förnuftet har följaktligen här öfverskridit erfarenhetens gränser, emedan det har öfverflyttat

kategorierna på tankar, ehuru de endast gälla med afseende på åskådningar.

Genom den hypotetiska slutledningen åter söker man komma till ideen om verlden såsom ett helt eller till fullständighet i serien af grunder för gifna fenomener såsom föremål för den rationella kosmologien. Men förnuftet invecklar sig här i olösliga antinomier, emedan, om man betraktar verlden efter de olika slagen af kategorier, motsatta bestämningar låta sig med lika giltighet eller ogiltighet om henne bevisas. Genom den disjunktiva slutledningen vill man slutligen komma till en fullständig disjunktion och dermed till ideen om ett väsen, som innehåller alla fullkomligheter eller till Gud såsom föremål för den rationella teologien. Då detta väsen innehåller alla fullkomligheter, så antages det äfven innehålla verklighet eller existens såsom en fullkomlighet. Detta begrepp hypostaseras nu och fattas såsom person efter menniskan såsom typ. Men man kommer här till ett tomt ideal eller till ett ideal utan verklighet, emedan detta allt endast är ett verk af inbillningskraften. Existensen, som här eller i det ontologiska beviset för Guds existens, på hvilket de öfriga bevisen ytterst hvila, tillägges Gud, är intet realt predikat, utan endast en subjektiv tanke, hvaraf vissheten om objektiv verklighet icke följer. Det omdöme, genom hvilket existens tillägges ett begrepp, är nemligen icke analytiskt utan syntetiskt, emedan ingenting annat är verkligt än det, som eger sammanhang med erfarenhetens materiella vilkor eller känsla och åskådning.

Såsom resultat af den transcendentala dialektiken framgår, att, ehuru dessa ideer med nödvändighet innebo hos förnuftet, som utan dem icke kan tänkas, de likväl icke gifva någon kunskap eller icke kunna grundlägga en metafysik i inskränkt mening, alldenstund de icke kunna sättas såsom verkliga i rum och tid och för sinnena. En metafysik är följaktligen väl möjlig såsom tanke, men icke såsom vetenskap.

Men vid närmare undersökning visar det sig, att detta Kants skeptiska resultat blir följdriktigt endast då, om man utgår från realistiska och empiriska förutsättningar, men eljest icke. Ty då Kant visar, att tanken om ett noumen är en i sig sjelf rigtig och nödvändig tanke, emedan fenomen förutsätter väsen eller emedan de för oss gifna tingen förutsätta ting i sig, men att noumenet likväl icke kan sättas såsom verkligt i rum och tid och för sinnena, så utgör i sjelfva verket Kants transcendentala dialektik en indirekt vederläggning af realismen eller antagandet, att det osinliga vore främmande för medvetandet eller fölle utom detsamma, ty endast derpå beror dess oät-

komlighet för vetandet, samt af empirismen eller antagandet, att det kunde uppfattas i sinlighetens former och bestämningar och derigenom hade individualitet. Derför har Kant här, ehuru visserligen endast indirekt, visat vägen för verklig filosofi, emedan vi finna en möjlighet gifven, att, om ett annat innehåll eller en annan individualitet kan uppvisas än den sinliga och såsom gifven i vårt förnuftiga medvetande, på samma sätt som det sinliga innehållet är bestämdhet hos vårt sinliga medvetande, en verklig vetenskap om det osinliga blifver möjlig, på samma sätt som kritiken af det rena teoretiska förnuftet har visat möjligheten af en naturens metafysik. Men detta skola vi fullständigare utveckla i det följande.

Gå vi nu öfver till den första fråga, hvars besvarande utgör föremål för denna afhandling eller till bestämmandet af den boströmska filosofiens förhållande till den del af kantianismen, som vi hittills hafva exponerat och delvis kritiskt behandlat, så ha vi att till en början framhålla den genomgående öfverensstämmelsen dem emellan i det afseendet, att de båda väsentligen intaga en idealistisk ståndpunkt. Så vidt Kant är idealist, och detta är han inom vetenskapen eller så långt han är vetenskapsman, är han i full öfverensstämmelse med Boström, så att någon skiljaktighet eller strid i det nämda afseendet mellan dem icke förefinnes. Enligt Kant är allt, som för oss är gifvet, vårt medvetandes bestämning eller förnimmelse, som följaktligen är den gemensamma beteckningen för allt, som för oss är, eller den gemensamma synpunkt, från hvilken allt för oss varande kan betraktas. Före Kant deremot gjorde sig tvänne koordinerade synpunkter gällande vid uppfattningen af det gifna, nemligen en antropologisk, enligt hvilken det substantiella är andligt, och en kosmologisk, enligt hvilken det substantiella är kroppsligt, och dessa båda substanser föllo isär eller blefvo motsatta och kunde endast mediante deo, d. v. s. på mystiskt och obegripligt sätt antagas ega sammanhang. Eller ock förnekade man, för att få monism i princip, antingen den ena eller ock den andra af dessa substanser och fördes derigenom antingen till ren materialism eller ock till en negativ och formel subjektivism. Enligt Kant deremot är det kroppsliga ingen substantiel verklighet eller ingenting i och för sig varande och icke heller är det en skapelse eller produkt af Gud, hvarigenom det blefve Guds egen kraft i hennes yttringar eller modi, — detta är panteism, — utan det är ett subjektivt eller ett förnimmelsesätt hos menniskan. Den sinliga verlden är enligt Kant icke i och för sig verklig, utan verklig endast i förhållande till menniskan, så att negationen af det subjekt, menniskan, till hvilket verlden hänför sig, äfven är negation

af den sinliga verlden. Det stora och förblifvande i kantianismen är betraktelsen af den sinliga verlden såsom varande menniskans fenomenverld. Vare sig verlden betraktas i anseende till sitt innehåll eller i anseende till sin form, så är hon menniskans fenomenverld. Innehållet i verlden eller de kroppsliga tingens qvaliteter äro sensationer och dessa äro förnimmelser, som följaktligen endast kunna finnas hos ett medvetande, här menniskan, betraktad såsom sinne. Sensationer, som äro förnimmelser, kunna ju icke vara för sig sjelfva utan ett medvetande eller subjekt, hos hvilket de äro bestämningar, och icke heller kunna de tänkas vara bestämningar hos en yttre och materiel substans, som icke är förnimmande. Och äfven de former och lagar, genom hvilka det mångfaldiga i verlden får ordning och sammanhang, äro medvetandets bestämningar eller förnimmelser. Men äro rummet och tiden äfvensom kategorierna vårt medvetandes bestämningar eller dess förnimmelser, så kunna de ju icke derjemte äfven vara något annat och motsatt mot hvad de äro sua natura eller till sitt begrepp. Och då de, såsom Kant visar, icke ega någon användbarhet och betydelse med afseende på det i och för sig varande, noumenet eller väsendet, så äro de uteslutande fenomenella former eller former för menniskans fenomenverld.

Äfven Boström uppvisar genom mångfaldiga argumentationer idealismens nödvändighet och sanning. Det är ett faktum, att de kroppsliga tingen stå i förhållande till oss, alldenstund de äro för oss gifna, höra till vår erfarenhet eller äro af oss förnumna. Men stå tingen i förhållande till oss och till vår ande, så måste de hafva något med vår ande gemensamt, ty utan ett lika och gemensamt mellan membra relationis är ett förhållande icke tänkbart eller möjligt och då icke heller verkligt, såsom dock här är fallet enligt det faktum, från hvilket vi hafva utgått. Nu kan anden icke hafva något med tingen gemensamt, som är kroppsligt, emedan anden är enkel, icke sammansatt, eller emedan anden är lefvande eller sjelfmedvetande och emedan lifvet icke innehåller i sig något, som med detsamma är olikartadt. Deremot kunna tingen — till sina inre och sanna väsenden — innehålla det andliga, lifvet eller sjelfmedvetandet, ehuru detta för oss visar sig under en relativt annan och motsatt form, emedan vi förnimma det ofullkomligt. Det gemensamma mellan anden och de kroppsliga tingen är ytterst det allmänna eller rena sjelfmedvetandet eller lifvet, alldenstund detta såsom det enklaste eller obestämdaste i universum är alltings högsta genus och emedan allt måste innehålla och uppenbara sitt genus. Men innehålla tingen sjelfmedvetandet eller lifvet såsom sin första och allmännaste

bestämning, så äro de, såsom ock anden sjelf, former af lif eller sjelfmedvetande eller de äro detta bestämdt på ett visst sätt. Och om dessa sjelfmedvetandets former hänföras till anden såsom hans bestämningar och om något annat hos dem icke afses än detta, så äro de äfven hans förnimmelser, ty förnimmelsen är en form af lif, som bestämmer en ande, så vida något mer icke afses än detta, eller när man icke tager i betraktande det sätt, hvarpå anden i detta fall är bestämd. Häraf se vi, att Boström intager samma idealistiska ståndpunkt, som Kant, så till vida som äfven enligt Boström tingen äro menniskoandens förnimmelser. Men häraf följer äfven, att tingen enligt Boström äro ofullkomligt förnumna, emedan de såsom innehållande sensationer, åskådningar, varseblifningar äro dunkla, tillfälliga och växlande. Att tingen äro ofullkomligt förnumna beror derpå, att de hafva oändligt rikt innehåll. Det obestämda eller enkla har anden magt att genomtränga och uppfatta så, som det i sig sjelft är. Något skäl finnes icke, hvarför anden icke skulle med sin kraft kunna genomskåda eller aktuelt förnimma de generella eller enkla momenterna af sitt innehåll. Men då tingen deremot äro konkreta och individuella eller oändligt innehållsrika, så har anden icke magt att genomtränga detta rika innehåll och fatta det så, som det i sig sjelft är, utan endast under en relativt annan och motsatt, d. v. s. fenomenel form. Häraf förklaras tingens kroppslighet, materialitet, liflöshet, tillfällighet och växling. Och häraf äfven den relativa passivitet, ofrihet och vanmagt, med hvilken anden träder i förhållande till tingen. Tingen äro sålunda fenomener och menniskans verld en fenomenverld. Men såsom sådan måste verlden äfven hänvisa på en verklighet af annan art, hvad Kant kallade noumen, som för henne ligger till grund, men som, såsom äfven Kant visade, icke genom sinligheten eller genom några sinliga former och kategorier är förnimbar.

Men Kant har dock icke dragit ut alla de väsentliga konseqvenser, som följa af hans idealistiska ståndpunkt. Tvärtom fördes han till vissa antaganden, som stå i uppenbar strid med idealismens principer. Såsom vetenskapsman är han visserligen idealist, men utom vetenskapen eller i förutsättningarna för densamma är han realist, emedan väsendet, som förutsättes för fenomenet eller för det sinliga innehållet, antages falla utom anden. Väsendet är enligt Kant icke en form af sjelfmedvetandet eller dess bestämdhet och måste derför sägas falla utom anden. Men då »utom» är en bestämdhet af rummet, så kommer Kant här i strid mot sin idealistiska uppfattning af detsamma, enligt hvilken det är ett subjektivt,

ett sätt, hvarpå sjelfmedvetandet är bestämdt, eller, hvilket är detsamma, ett sätt, hvarpå anden förnimmer. Kant får följaktligen här ett rum utom rummet, eller rummet blir här äfven ett annat än hvad det är till sitt begrepp. Det är tydligt, att »utom» har användbarhet och betydelse endast med afseende på membra, som båda äro i rummet, men deremot icke med afseende på anden, som icke är i något rum. Utom betyder nemligen vara i annat rum än i det rum, hvari det andra membrum är, men anden intager intet rum. Icke heller är noumenet eller väsendet i rummet, alldenstund det icke är utsträckt eller delbart såsom kroppar eller fenomener, hvarför det är motsägande eller meningslöst, att på realistiskt sätt förlägga det utom anden. Kant har här omedvetet och i strid mot sina kunskapsteoretiska principer användt rummet, som endast är en sinlig åskådningsform, på väsendet, som icke är sinligt.

Vi ha härmed angifvit en sida i den boströmska filosofien, som, om hon af Kant hade blifvit insedd och på vetenskapligt sätt utförd, skulle hafva medfört de vigtigaste förändringar i alla delar af den kantiska filosofien. Boström är idealist icke endast i uppfattningen af den sinliga verlden utan ock i uppfattningen af den osinliga eller noumena verlden. Samma argumentationer, genom hvilka det sinliga kan visas vara ett innehåll hos anden, ega tillämplighet och giltighet äfven med afseende på det osinliga. Huru skulle också det osinliga kunna vara grund till det sinliga, som är innehåll hos anden, om det sjelft fölle utom densamma och utom sin följd, fenomenet? Kants idealism är endast formel, emedan det egentligen endast är det allmänna, lagarna och formerna för vår erfarenhet, som han på idealistiskt sätt eller ur medvetandet förklarar, under det att han i förklaringen af innehållet i vår erfarenhet och i uppfattningen af väsendet intager en realistisk ståndpunkt; ty det kartesianska verldsbegreppet, den lockeska substansen eller Berkeleys Gud återkomma här under form af ett noumen, som faller utom anden. I reelt afseende är Kant realist, emedan det egentligt varande eller de verkliga tingen falla utom anden.

Boströms idealism deremot är reel, emedan han förklarar både form och innehåll, både fenomenet och väsendet, ur sjelfmedvetandet och såsom dess innehåll. Vidare är den kantiska idealismen sensualistisk och empirisk. Den kantiska filosofien är väl icke i det hela empirisk, ty det är endast för det teoretiska förnuftet, som det osinliga är otillgängligt, men deremot återkommer det inom ett annat område af vetenskapen och för det praktiska förnuftet, — som är konstitutivt med afseende på det osinliga, under det att det teore-

tiska förnuftet endast är regulativt, — ehuru äfven här endast såsom en form, hvilket är en följd af den ståndpunkt, som Kant intager i teoretiskt afseende. Boström deremot är inom alla delar af vetenskapen strängt vetenskaplig rationalist, emedan filosofien enligt honom icke kan handla om några andra än förnuftiga väsenden och deras bestämningar.

Kants ståndpunkt är sensualistisk, emedan det organ, med hvilket vi enligt honom fatta det objektivt varande eller det, som i reel bemärkelse har bestämningar, är sinnet, under det att förståndet endast är subjektivt eller endast innehåller former, som i sig sjelfva äro tomma, och som blott med afseende på sinnet och dess innehåll kunna ega objektiv betydelse och giltighet. Det varande i motsats mot egenskaper och former blir sålunda här det enskilda, individuella, tillfälliga och växlande. Kant intager sålunda inom idealismen en ståndpunkt, som inom realismen motsvarar den, på hvilken de enskilda och tillfälliga tingen i rum och tid fattas såsom det väsentligt varande, under det att begreppen endast blifva subjektiva och accidentella former, som hafva afseende på dessa. Det objektivt och väsentligt varande blir nemligen hos Kant det enskilda subjektet med dess individuella och växlande förnimmelser, sensationer, åskådningar, varseblifningar.

Enligt Boström deremot är allt enskildt och tillfälligt, äfven om detta är menniskoanden i hans faktiskt gifna förnimmelser, icke något ursprungligt varande, utan endast ett fenomen, som hänvisar på ett underliggande väsen lika väl, som de enskilda och växlande tingen i tid och rum. Den senterande anden måste nemligen vara något i sig sjelf, i begreppet före och oberoende af de tillfälliga och växlande förnimmelser, i hvilka han faktiskt framträder, och följaktligen en på visst sätt bestämd form af lif eller sjelfmedvetande, emedan detta är det enda ursprungligt och sjelfständigt varande. Och äfven andens växlande och tillfälliga förnimmelser, som äro ofullkomliga, förutsätta ett ursprungligt och sjelfständigt varande, som ofullkomligt förnimmes eller som förnimmes under form af känslor, åskådningar, varseblifningar o. s. v. Hvad förnimmer den ändlige anden ofullkomligt? Tydligen det fullkomliga eller det ursprungligt och sjelfständigt varande. Det ofullkomliga kan icke finnas annat än under förutsättning af ett fullkomligt, hvars negation eller inskränkning det är. Eller: de ofullkomliga förnimmelserna förutsätta till form och innehåll fullkomliga förnimmelser, i förhållande till eller i jemförelse med hvilka de förra framstå såsom ofullkomliga. Ingen förnimmelse är såsom blott sådan eller i och för sig sjelf ofullkomlig. En förnimmelse framstår såsom ofullkomlig endast då, när hon tänkes i

förhållande till andra förnimmelser, som äro fullkomliga. Förnimmelser, som icke i sig sjelfva ega måttet för sin fullkomlighet eller sanning, förutsätta fullkomliga, med hvilka de mätas. Innehölles icke i menniskans medvetande ett sådant mått och vore det icke för henne på något sätt bekant eller kändt, så att det utgjorde hennes kunskap, så kunde hon icke ega en föreställning eller tanke om ett ofullkomligt eller ens ett ord, med hvilket det kunde betecknas. Dessa fullkomliga förnimmelser, som ligga till grund för de ofullkomliga och som utgöra de högsta kriterierna på dessas sanning, kunna tydligen icke hafva något annat subjekt än väsendet, som är filosofiens föremål. Vi se häraf, att Boström har utfört Kants formella och ofulländade eller sensualistiskt empiriska idealism till en reel och rationalistisk idealism. Boström står sålunda i ett positivt förhållande till den kantiska idealismen, emedan han har upptagit och utfört det progressiva, som i henne innehålles eller, med undvikande af Kants inkonseqvenser i sensualistisk och realistisk rigtning, närmare utvecklat hans idealistiska principer till rationel idealism.

Men oaktadt Kant, såsom vi ha nämt, intager en sensualistisk ståndpunkt i teoretiskt afseende, så är han dock icke i alla afseenden sensualist i uppfattningen af de begrepp och former, som höra till vår erfarenhet. Sensualismen, som i sin konseqventa form är realistisk, fattar i allmänhet varseblifningarna såsom porträtt, kopior eller afbilder i medvetandet af de yttre ting, som finnas utanför medvetandet. Men härvid uppstår omöjligheten att kunna veta någonting om öfverensstämmelsen emellan de verkliga föremålen och deras afbilder. Huru veta vi, att en bild eller ett porträtt är likt sitt föremål? Jo derigenom att vi hafva sett eller förnummit det porträtterade föremålet och nu känna igen hos bilden samma drag och samma originalitet i dragen. Men de ursprungliga föremålen kan anden här aldrig förnimma, emedan de falla helt och hållet utom honom. Anden kan icke gå utom sig sjelf eller utom sitt eget lif och förnimma någonting, som föreställes falla utom detsamma, emedan detta vore hans död och förintelse. Man kan på denna ståndpunkt icke ens tala om sannolikhet, emedan äfven detta förutsätter, att man har förnummit sanningen eller det, som egentligen är, och derigenom kan urskilja en viss grad af öfverensstämmelse eller likhet emellan sanningen och det, som säges likna henne. Huru skulle man kunna afgöra och bestämma sannolikhet, om man icke hade förnummit sanningen och i henne hade ett mått för bestämmandet? Liksom nu varseblifningarna äro de yttre tingens afbilder, så äro begreppen kopior, afbilder eller delar af dessa. Begreppet är följ-

aktligen bild af bild, porträtt af porträtt och kan derför icke ega den objektivitet eller sanning, som varseblifningen eller sensationen, som är originalbild. Kant öfverensstämmer i det afseendet med Boström m. fl. tänkare, att man icke kan förklara begreppen ur sinnets förnimmelser eller ur sensationer och varseblifningar. Att varseblifningarna föregå begreppen i tiden eller utvecklingsordningen eller att de förra äro aktuella för oss i tiden före de senare är intet giltigt skäl, hvarför begreppen vore följder af varseblifningarna såsom deras grunder. Det lägre kan aldrig vara grund till det högre. Begreppen äro klara och tydliga eller formelt fullkomliga, men det klara kan icke härledas ur det dunkla eller utgöra någon del eller sida af detta. Vidare äro begreppen väsentliga och kunna derför icke uppstå ur sensationer och varseblifningar, som äro tillfälliga. Huru mycket man än må bearbeta och förenkla det, som är tillfälligt, och i huru många exemplar eller enskilda fall det än må visas vara gällande, så är det dock äfven såsom generaliseradt och förenkladt ett tillfälligt och undantag kunna alltid visas vara möjliga. Begreppen äro slutligen konstanta, nödvändiga och vissa och kunna derför icke härledas och förklaras ur varseblifningarna, som äro växlande och som sakna nödvändighet och visshet. Enligt Kant uppstå visserligen begreppen och formerna med erfarenheten, liksom de också endast i förbindelse med erfarenhetens innehåll äro aktuella, men deremot uppstå de aldrig ur erfarenheten. Begreppen äro icke sekundära i förhållande till varseblifningarna utan lika ursprungliga, som dessa, ehuru de framträda senare i tiden. De äro former, som ursprungligen tillhöra förståndet och som ingå såsom väsentliga sidor och synpunkter i allt, som för medvetandet blir gifvet.

Men i ett annat afseende är Kant visserligen sensualist äfven i uppfattningen af begreppen. Begreppen hafva nemligen enligt Kant innehåll och objektivitet endast i förbindelse med det senterade eller sinnets innehåll [1]). I sig sjelfva äro begreppen tomma och subjektiva, liksom sinligheten i sig sjelf är medvetslös eller blind. För begreppens verklighet och objektivitet fordras relationen till ett sensuelt tillika. Begreppet är såsom blott sådant eller till natur och väsen endast en form. Häri ligger det sensualistiska hos Kant. Begreppen blifva nu osjelfständiga, emedan de förutsätta och fordra ett komplement från ett annat område för att ega verklighet och objektivitet. Förhållandet mellan förståndet och sinnet och deras förnimmelser är ett annat enligt Kant än enligt Boström. Enligt Kant ligger ofullkomligheten hos de menskliga begreppen icke deri,

[1]) Rbg, Grundlinier till filosofiens historia. Upsala 1872, sid. 278.

att de äro abstrakta eller obestämda, utan deri, att de äro begrepp. Man må huru mycket som helst determinera eller bestämma ett begrepp, så är det likväl ofullkomligt eller endast en form. Alla dess determinationer falla inom den formella sferen, som förutsätter en annan och motsatt sfer, som ger innehåll och individualitet.

Å den andra sidan ligger icke ofullkomligheten hos sinnet och dess förnimmelser deri, att de äro dunkla, utan deri, att de äro sensationer och utgöra innehåll. Eller, ofullkomligheten hos sinligheten ligger icke i dess fenomenalitet utan i dess individualitet. Låge ofullkomligheten i dess fenomenalitet, så skulle deraf följa, att om innehållet, det ofullkomligt eller under fenomenel form förnumna, af ett oändligt sjelfmedvetande förnummes fullkomligt eller så, som det i sig sjelft är, det förnumna då skulle sammanfalla med begreppet, dess innehåll och bestämdhet såsom sådant, så att någon motsats mellan begreppet och dess innehåll eller mellan tanken och det tänkta då icke förefunnes. Men så är det icke enligt Kant. Huru mycket än sensationerna må utvecklas och höjas till klarhet, så blifva de likväl icke begrepp. Kant intager här en ståndpunkt, som står i strid med hans uppfattning af den sinliga verlden, enligt hvilken hon såsom sådan är menniskans fenomenverld. Är verlden och följaktligen hela sinligheten med dess former, rum och tid, endast ett fenomen för oss af ett osinligt, som för detsamma ligger till grund, så följer deraf att, om man tänker bort ofullkomligheten i förnimmandet eller låter detta sammanfalla med det oändliga sjelfmedvetandets, äfven fenomenet bortfaller och dermed motsatsen mellan förnimmelsen och det ursprungligt förnumna, så att sinligheten sammanfaller med väsendet och dess begrepp, hvilka följaktligen hafva individualitet i sig sjelfva. Denna konseqvens af läran om den ändliga verlden och om sinligheten i det hela såsom endast utgörande en företeelse för oss af det ursprungliga väsendet är utdragen af Boström i hans rationelt idealistiska åsigt.

Enligt Kant är begreppet och sensationen, förståndet och sinligheten, dualistiskt motsatta. De äro olika «stammar», för hvilka en gemensam «rot» icke kan på vetenskaplig väg uppvisas. Kant kan icke uppvisa en gemensam enhet, som förmedlar de båda motsatta, ty hvad Kant uppger såsom det förmedlande, den skematiserande inbillningskraften, blir endast ett nytt membrum relationis, som sjelft förutsätter en högre enhet, lika väl som de tvänne andra lederna i förhållandet. Utom fundamentum relationis, som i mer allmän och formel bemärkelse är grund för förhållandet, förutsätter ett förhållande en grund äfven i speciel och reel bemär-

kelse eller ett verkligt helt, inom hvilket förhållandet eger rum eller inom hvilket membra relationis, här sinligheten, inbillningskraften och förståndet, stå i förhållande till hvarandra och hvars organiska momenter de äro. Men ett sådant helt i reel bemärkelse kan Kant här icke uppvisa. Menniskan sönderfaller här i många delar eller förmögenheter, men framstår icke såsom ett organiskt helt. Anledningen till detta förhållande ha vi att söka deri, att Kant icke har gjort någon vetenskaplig undersökning af hvad själen är såsom sådan eller deri, att han icke har uppstält en antropologi såsom förutsättning för kunskapsteorien.

Man måste lemna ett bestämdt svar på frågan, hvad sinligheten och förståndet äro i sig sjelfva oberoende af de förhållanden, i hvilka de träda till ett annat. Hvad är sinligheten i sig sjelf före det innehåll, som hon mottager och inpassar i sina former? Och hvad är förståndet i sig sjelft före och oberoende af det material, som det bearbetar, ordnar och syntetiserar? Och hvad utgör slutligen deras enhet och sammanhang? Dessa frågor har Kant icke upptagit till besvarande, utan han har endast utgått från vissa hypoteser, som icke ega giltighet för förståndet. Före intrycken är sinligheten enligt Kant obestämd och följaktligen, såsom saknande innehåll, overklig. Men såsom overklig kan sinligheten icke mottaga intryck eller det genom intrycken gifna innehållet. För att kunna mottaga intryck eller innehåll måste sinligheten vara verklig och då på specifikt sätt bestämd. Vi kunna icke ens tillägga sinligheten uppfattningsformerna rum och tid utan att tänka henne vara något i sig sjelft verkligt och bestående och då en på visst sätt bestämd enhet. Men är sinligheten redan före intrycken verklig och bestämd, så har hon redan innehåll och behöfver då icke utifrån eller på mekaniskt sätt mottaga ett sådant. Dessutom erinra vi här om den äldre Fichtes m. fl:s argumentationer mot den kantiska hypotesen om ett utom medvetandet fallande Ding an Sich såsom grund till det sinliga innehållet.

Lika otillfredsställande är äfven Kants uppfattning af förståndet. Äfven detta måste, för att kunna stå i förhållande till det sinliga materialet och för att kunna beherska och ordna detta, vara något i sig sjelft. Enligt Kant är förståndet endast en form, men huru kan en form, som är osjelfständig, ordna och syntetisera det sinliga innehållet till en verklig verld? Huru kan en blott form en sådan verkan åstadkomma? Hvarje form är abstrakt och det abstrakta kan ju icke verka, utan endast det konkreta och fullt bestämda. Och huru kan förståndet träda i förhållande till sinligheten

och det sinliga materialet, då de äro dualistiskt motsatta och ega intet med hvarandra gemensamt? Hos Kant ha vi en genomgående motsats mellan form och innehåll. Innehållet eller sensationerna äro i sig sjelfva endast mångfald utan enhet och sammanhang. Och formerna åter äro för sig betraktade endast enhet och sammanhang och sakna följaktligen reel mångfald eller innehåll. Sedan antagas enheten och mångfalden komma i förbindelse med hvarandra. Men huru låter detta tänka sig, då de ursprungligen äro skilda och förutsätta motsatta principer? Har man en gång utgått från det antagandet, att form och innehåll ursprungligen äro skilda och utan förmedling, så är det sedan omöjligt att genom annat än inkonseqvens få dem förbundna med hvarandra.

Betrakta vi den boströmska idealismens förhållande till den kantiska på den punkt, hvarest vi nu befinna oss, så visar det sig, att allt verkligt enligt Boström framstår såsom ett enda sammanhängande helt med en genomgående enhet, som är ursprunglig och sjelfständig eller substantiel, under det att Kant inom intet enda område kan uppvisa en sådan enhet. Tvärtom är enligt Kant mångfalden det ursprungliga eller primära, under det att enheten och sammanhanget endast få en sekundär och modal betydelse. Ett sådant betraktelsesätt är tydligen en rest eller analogi från den mekaniska eller atomistiska verldsåsigten, som återkommer här inom idealismen. Sensationerna eller de enskilda menskliga subjekterna med deras relativa och tillfälliga förnimmelser utgöra här den mångfald, som ursprungligen saknar enhet och sammanhang, på samma sätt som enligt den mekaniska verldsåsigten atomerna och de enskilda kroppsliga tingen i rum och tid äro det ursprungligt varande.

Anledningen, hvarför Kant icke får allt verkligt till ett enda sammanhängande helt, är den, att han icke har utredt substansens begrepp. Enheten i mångfalden eller det, som gör denna till ett sammanhängande helt, måste tydligen vara substansen, som icke kan vara mer än en enda eller af ett slag. Boström deremot har utredt substansens begrepp eller visat, att det substantiella, det ursprungligt och sjelfständigt varande, är sjelfmedvetandet. Hvad annat som helst inom hela den gifna verkligheten, som man tager i betraktande, visar sig vara ett relativt, d. v. s. icke uttrycka hvad något är i sig sjelft, utan endast att det står i förhållande till ett annat. Allt utom sjelfmedvetandet eller lifvet anger relationen till ett annat, men icke hvad som står i denna relation, d. v. s. det är relativt, osjelfständigt och sekundärt. Vi kunna här icke i detalj genomgå den analys af den sinliga verlden, genom hvilken Boström

har uppvisat hennes osjelfständighet eller relativitet. Deremot visas sjelfmedvetandet vara ett absolut, emedan det icke säger hvad något är endast i förhållande till ett annat varande, utan hvad något är i sig sjelft, oberoende af alla relationer eller förhållanden.

Man hade förut förestält sig sjelfmedvetandet vara fästadt vid ett substrat, af hvilket det uppbars och hos hvilket det vore egenskap eller qvalitet; Boström deremot visar, att sjelfmedvetandet är sitt eget substrat eller uppbär sig sjelft och dermed äfven allt annat, som är dess egenskap eller bestämdhet. Rigtigheten af denna sats visar Boström dels negativt, nemligen 1:o) deraf, att ingen har kunnat säga hvad detta substrat skulle vara i sig sjelft utan afseende på sjelfmedvetandet, d. v. s. det har endast varit en dunkel föreställning eller fiktion, som för förståndet upplöser sig i motsägelse, samt 2:o) af omöjligheten att upvisa ett sådant substrat, emedan allt, som vi med ord kunna beteckna, utom sjelfmedvetandet, endast uttrycker relativiteter, och dels äfven positivt deraf, att sjelfmedvetandet sjelft har de karakterer, som måste tilläggas substansen eller ensamt uppfyller de fordringar, som förståndet uppställer på substantiel verklighet.

Då denna sats, att sjelfmedvetandet är substans eller icke är fästadt vid något underlag eller, såsom man äfven har uttryckt det, vid någon kloss, är af principiel vigt och betydelse, så tillägga vi ännu en argumentation, genom hvilken Boström har ådagalagt dess rigtighet. Sjelfmedvetandet och det, som antages vara substans, detta må nu vara materien, som af materialisterna antages vara det substrat, hos hvilket lifvet är accidens, eller en immateriel substans, hvilken antages af spiritualisterna, stå tydligen i förhållande till hvarandra. Att de stå i ett visst förhållande till hvarandra är hvad man uttrycker dermed, att det ena säges vara substans och det andra af substansen beroende eller accidens. Men såsom stående i förhållande till hvarandra måste de hafva något med hvarandra gemensamt eller ett fundamentum relationis. Detta måste antingen vara ett af de båda eller ock ett annat. Antages först ett tredje vara det gemensamma mellan substansen och sjelfmedvetandet, så måste af samma skäl äfven detta hafva något med de tvänne andra gemensamt, som då blir relationsgrund, under det att de trenne föregående blifva membra relata. Men äfven det fjerde måste hafva något med de föregående gemensamt, som då blir ett femte, hvilket blir relationsgrund, under det att alla de föregående blifva membra relata o. s. v. i oändlighet. Man finner sålunda här, att det, som antages vara relationsgrund, sjelft i sin

ordning endast blir ett nytt membrum i förhållandet, som förutsätter ett annat såsom grund i oändlighet. Man drifves sålunda här till en fortgång i det gränslösa i sökandet efter relationsgrund utan att finna en sådan, utan endast ett nytt membrum i förhållandet. Detta visar, att hela detta antagande är en orimlighet. Men då fordran af relationsgrund icke dess mindre är oafvislig, så måste ett af de båda först gifna vara det gemensamma. Detta måste vara sjelfmedvetandet, som är enkelt, emedan inom alla områden, der ett förhållande eger rum, d. v. s. der två bestämma hvarandra, är det enklare af de båda det gemensamma. Sjelfmedvetandet i allmänhet, det rena eller obestämda sjelfmedvetandet, är enkelt och måste derför vara det gemensamma, ty vore ett annat det gemensamma, så skulle detta innebära, att sjelfmedvetandet hade en bestämning lika och gemensam med substansen, hvilket dock här icke är fallet, emedan det är obestämdt. Häraf följer, att sjelfmedvetandet, som är det första och enklaste i allt, är substans och att allt annat, när det endast ses ur sjelfmedvetandets synpunkt, är dess modus, form eller bestämdhet, d. v. s. är sjelfmedvetandet bestämdt på ett visst sätt.

Häraf inses orimligheten i läran om flere koordinerade substanser, äfvensom i den åsigten, att substansen vore någonting för oss helt och hållet förborgadt eller obekant. Substansen är sjelfmedvetandet, som är ett enda och som eger omedelbar klarhet, visshet och nödvändighet, emedan det enkla förnimmes klart och fullkomligt, så snart det förnimmes och i annat fall förnimmes det alldeles icke, nemligen på något sätt aktuelt eller märkbart. Det enkla kan icke förnimmas annat än fullkomligt. Att något förnimmes ofullkomligt förutsätter, att det är kompliceradt eller bestämdt. Klarheten kommer från förmågan eller anden, som förnimmer; dunkelheten deremot från det innehåll, som förnimmes, och från dess innehållsrikedom. Substansen i den nu angifna bemärkelsen är sålunda icke för menskligt vetande oåtkomlig. Men det är tydligt, att om man med sjelfmedvetande eller substans menar det enkla eller obestämda sjelfmedvetandet, detta icke är i och för sig eller såsom blott sådant verkligt. Det abstrakta är aldrig för sig verkligt utan endast i förbindelse med det individuella och såsom sida eller bestämning hos detta. Det obestämda sjelfmedvetandet är följaktligen endast en genom abstraktion uttagen lika och gemensam bestämning hos alla sjelfmedvetande väsenden och deras förnimmelser med bortseende ifrån deras öfriga sidor eller bestämningar. Såsom verklig är substansen det bestämda sjelfmedvetandet, d. v. s. den

sjelfmedvetande anden eller personen i hela rikedomen af hans på visst sätt bestämda förnimmelser, ty så kallas sjelfmedvetandets bestämningar, när de ses från en synpunkt, liksom de äfven kallas viljanden, handlingar och motiver, när de ses från andra synpunkter, eller t. o. m. vara eller väsenden, när de ses såsom sjelfva varande principer och enheter för bestämningar. Häraf följer, att icke heller substansen i individuel bemärkelse är någonting för menniskan främmande och oåtkomligt. I sitt eget bestämda sjelfmedvetande, i sin egen ande och i hans förnimmelser och viljanden, har menniskan det substantielt verkliga för sig gifvet och bekant.

Men menniskans sjelfmedvetande är ofullkomligt; ty ehuru hon i vissa afseenden eger klarhet i sitt förnimmande, så förnimmer hon dock det hela af sitt innehåll endast dunkelt, eller hon finner sig vara på mångfaldigt sätt hämmad och inskränkt i sitt lif eller sjelfmedvetande. Derför är menniskan endast en ändlig substans. Men de ändliga substanserna förutsätta en oändlig eller absolut substans, som är sjelfmedvetande och person utan inskränkning, negation eller brist. Man kan icke inom serien af de ändliga substanserna finna principen och måttet för deras ändlighet och ofullkomlighet, utan endast i en oändlig substans, som är öfver serien af de ändliga substanserna. Men icke heller den oändliga substansen är för oss främmande eller oåtkomlig för vårt medvetande och för vår kunskap. Man kan icke ega medvetande om en gräns, här för de ändliga substanserna, utan att hafva något medvetande eller någon kunskap äfven om det, som är öfver gränsen, här den oändliga substansen, och denna kunskap måste, såsom allt ofullkomligt och dunkelt medvetande, ega möjligheten af utveckling. Genom analys af de ändliga substanserna och af det sätt, hvarpå den oändliga substansen i dem såsom varande hans följder framträder och uppenbarar sig, kan menniskan vinna kunskap äfven om den oändliga substansen. Häraf framgår såsom resultat, att den teoretiska filosofien icke endast är kunskapteori eller propedevtik samt metafysik för naturen, såsom Kant lärde, utan att äfven en metafysik i inskränkt bemärkelse är möjlig, nemligen dels en rationel teologi eller veskapen om den oändliga substansen och dels en rationel antropologi i vidsträckt bemärkelse eller vetenskapen om de ändliga substanserna och om grunden för deras fenomenella förnimmelser. All verklig filosofi är metafysik, vetenskap om substansen, i motsats till de empiriska vetenskaperna, som handla om accidentierna, och en sådan vetenskap låter här uppvisa sig såsom möjlig, då Kant deremot endast fick en filosofisk propedevtik, som blef propedevtik

för intet, nemligen filosofiskt, vetande, utan i stället slutade med att uppvisa allt filosofiskt vetandes omöjlighet för menniskan. Men detta skola vi fullständigare utveckla i det följande.

Gå vi efter det framsteg utöfver Kant, som nu är vunnet, nemligen upptäckten af substansen eller väsendet och af dess tillgänglighet för kunskap och vetande, tillbaka till kritiken af det rena teoretiska förnuftet, så visar det sig, att de svårigheter, vid hvilka Kant här hade stannat, nu med lätthet vinna sin lösning och förklaring. För det första är det gifvet och klart hvad både sinligheten och förståndet äro i sig sjelfva, oberoende af de förhållanden, i hvika de stå till annat. De äro nemligen ett och samma sjelfmedvetande eller lif framträdande under olika former. Vidare inses nu äfven deras enhet och sammanhang eller den gemensamma rot, hvars stammar de äro. De hafva enhet och sammanhang genom sin substans, som är sjelfmedvetandet. De äro substantialiter ett och endast till modi existendi olika. Men vi ha äfven sett, att menniskans sjelfmedvetande är en ändlig substans, d. v. s. en substans, som icke har sina bestämningar fullt verkliga. Detta innebär, att menniskans sjelfmedvetande är förmåga, ty en förmåga är sjelfmedvetandet eller substansen såsom framträdande i icke fullt verkliga bestämningar. Men äro förmågans bestämningar icke fullt verkliga, så måste de vara möjliga, outvecklade eller potentiella och för förmågan framträda såsom hennes verkningar. Förmåga af hvad? Af vissa verkningar, som på omärkbart sätt finnas hos förmågan sjelf och som successivt öfvergå till verklighet. Kant hade fattat själen såsom en obestämd enhet eller såsom förmåga eller kraft in abstracto. Men Boström visar, att ingen verklig förmåga endast är abstrakt kraft eller möjlighet eller endast en nuda potentia utan en på konkret och individuelt sätt bestämd enhet eller kraft. Då förmågan alltså har bestämningar, men då å andra sidan dessa bestämningar icke äro verkliga, så måste de vara möjliga eller potentiella och successivt utvecklas till aktualitet.

Vi ha nu blifvit förda till ett vigtigt begrepp, genom hvilket Boström höjer sig öfver Kant, nemligen till begreppet om konkret förmåga och hennes successivt skeende utveckling eller hennes öfvergång från möjlighet till verklighet. Boströms idealism är följaktligen teleologisk, emedan han uppvisar all verklighets närvaro hos sjelfmedvetandet eller hos menniskoanden betraktad såsom förmåga och dess i tiden skeende utveckling ur förmågan sjelf, utan hvarje yttre impuls eller mekanisk inverkan. Hos Kant deremot har verklig förmåga och utveckling ingen plats och betydelse. Sinligheten kan

icke vara subjekt och grund för en utveckling, dels emedan sinligheten är passiv, då utvecklingen deremot förutsätter aktivitet hos förmågan, och dels emedan sinligheten är bestämningslös eller tom och på mekaniskt sätt eller utifrån mottager sitt innehåll, då utvecklingen deremot förutsätter, att innehållet är på ideelt sätt närvarande hos förmågan sjelf. Icke heller kan förståndet vara subjekt för en utveckling, dels emedan det endast är en form, en abstrakt förmåga eller kraft, då utvecklingen deremot, såsom vi ha sett, förutsätter en konkret förmåga, en på visst sätt bestämd möjlighet eller ett verkligt anlag, och dels emedan förtåndet verkar på ett material, som faller utom förståndet sjelft, då utvecklingen deremot förutsätter ett material, som är innehåll och bestämdhet hos förmågan sjelf.

Då Kant i likhet med Locke fattar själen såsom ursprungligen tom, såsom en bestämningslös enhet och kraft, endast att hon hos sig hade vissa former, och antog att innehållet på yttre sätt uppkommer, så har han, strängt taget, en mekanisk uppfattning af kausaliteten. Enligt Boström deremot är all kausalitet teleologisk. Äfven rörelsen och förändringen i verlden är teleologisk eller innebär en utveckling för menniskan af hennes möjliga innehåll. Detta följer deraf, att verlden är menniskans fenomenverld; ty en förändring hos verlden måste då, när denna förändring ses i sammanhang med det subjekt, för hvilket verlden är gifven, blifva en utveckling i och för detta af dess möjliga innehåll. Fasthålla vi nu denna teleologiska synpunkt vid betraktelsen af menniskan och hennes verld, så måste många af Kants läror, för att vinna vetenskaplig giltighet, erhålla en förändrad betydelse. Sinligheten visar sig nu, i allmänhet betraktad, vara en förmåga och måste följaktligen vara förmåga af något, af vissa verkningar, nemligen af innehåll och innehållet måste till möjligheten vara gifvet hos förmågan sjelf, emedan ingen förmåga är abstrakt utan alltid på individuelt sätt bestämd, och för henne framträda till aktualitet genom en utveckling. Man måste följaktligen lemna Kants hypotes om ett ting i sig såsom grund till innehållet. Innehållet finnes hos förmågan eller hos anden sjelf betraktad såsom sinlig, ehuru det först i tiden är omärkbart eller outveckladt och sedan framträder till aktualitet. Vidare kan sinligheten icke vara passiv, emedan sinligheten är förmåga, som betyder aktivitet, ehuru förmågan här har låg utvecklingsgrad och derför ännu är medvetslös eller blind. Läran om sinlighetens passivitet sammanhängde med antagandet, att sinligheten var bestämningslös och mottog yttre inverkan, men då dessa okritiska antaganden här bortfalla, så bortfaller äfven det, som af dessa antaganden var en följd.

Betrakta vi åter förståndet, så måste äfven detta vara en förmåga och följaktligen en förmåga af vissa verkningar, nemligen af former, likesom sinligheten var förmåga af innehåll, och äfven dessa verkningar äro potentiella och framträda genom utveckling. Och då sinligheten och förståndet, såsom vi förut hafva sett, ega enhet och sammanhang, emedan de äro ett och samma sjelfmedvetande, framträdande under olika former eller en och samma förmåga, ehuru stående på olika utvecklingsgrader, så kunna de icke falla utom hvarandra. Huru skulle också, såsom Kant lärde, sinligheten och förståndet kunna samverka till åstadkommande af samma totaleffekt, den sinliga verldens konstituerande, om de fölle utom hvarandra och vore motsatta? Men ha följaktligen sinligheten och förståndet enhet och sammanhang, så kunna icke, såsom Kant antog, sensationerna eller innehållet vara det primära och formen ett sekundärt, som endast genom en synthesis införes i och träder i förbindelse med innehållet, utan båda måste nu vara lika primära.

Genom sinnena sker ingen komplex eller sammanbindning af de många momenterna. Sinnesförnimmelserna äro fristående enheter eller arter, som hvar för sig hafva olika innehåll och derför framstå såsom motsatta, under det att formen och sammanhanget eller sammanbindningen af momenterna till bestämda enheter har sin grund i förståndet. Häraf drog Kant den slutsats, att innehållet och formen ursprungligen voro skilda och föllo utom hvarandra. Men innehållet och formen, sinligheten och förståndet, äro dock i hvarandra närvarande och båda lika primära eller ursprungliga. Det högre är, när det betraktas teleologiskt, närvarande i det lägre, det inre i det yttre, det aktuella i det potentiella. Med varseblifningen fatta vi allt omedelbart såsom ett helt, så att formen är gifven med de många senterade momenterna. Men när på högre ståndpunkt förståndet kommer till aktualitet, söker detta att upplösa det hela och sönderlägga det i dess beståndsdelar. Innehållsmomenterna, som komma från sinligheten, fattas nu för sig sjelfva och skiljas från formen, som är gifven genom förståndet. Men detta eger rum endast i abstraktionen. Ursprungligen äro de förenade, eller, omedelbart förnimmes allt såsom ett helt, men med enhet, ordning och sammanhang. Men detta förutsätter, att det högre, här förståndet, är närvarande och verksamt i det lägre, ehuru detta icke kommer till vårt medvetande, så att uppmärksamheten blir derpå riktad, utan sker på omedvetet eller potentielt sätt. Men potentialitetens begrepp hade Kant icke fattat och utredt.

Då vidare i varseblifvandet det hela kommer till vårt medvetande, men icke momenterna, under det att förståndet urskiljer både det hela och äfven momenterna, vare sig helt eller delvis, så hade sensualisterna deraf dragit den slutsats, att varseblifningarna eller sensationerna i och för sig voro enkla eller utan mångfald, men begreppen deremot sammansatta. Men varseblifningarna äro icke enkla och icke heller begreppen sammansatta. Varseblifningarna äro visserligen såsom blott sådana enkla för oss, ty vi urskilja icke momenterna utan endast det hela, men i sig sjelfva hafva de innehåll och oändligt rikt innehåll, ehuru innehållet är och förnimmes på potentielt sätt. Genom analys af varseblifningarna visar det sig, att de innehålla oändligt mer än hvad vi aktuelt i dem förnimma. De äro konfusa eller dunkla och innehålla derför potentialitet. Ja, hela sinligheten är andens potentialitet; men en sådan uppfattning af sinligheten är för Kant främmande. Begreppen deremot äro aktuella och detta äfven i sina momenter, men derför icke sammansatta, emedan de icke hafva några delar, utan äro ett helt, hvars momenter hafva högre och väsentligare sammanhang än varseblifningarna.

Med den uppfattning af själen, som vi nu sökt göra gällande, äro vi befriade från den orimliga läran, att själen i sig sjelf vore intet och blefve verklig själ först genom intrycken och genom det med intrycken mottagna innehållet. Förnimmelserna och deras innehåll äro icke ett accidentelt, som själen äfven kunde sakna, så att hon derunder vore abstrakt eller bestämningslös. Det är tvärtom väsentligt för själen att vara fullständigt bestämd eller individuel genom förnimmelser, ehuru dessa förnimmelser icke alltid hafva aktualitet utan äfven kunna vara potentiella och detta ända derhän, att de i ingen grad äro skönjbara hvarken för menniskan sjelf eller andra. Ett potentielt förnimmande förutsättes med nödvändighet, ty huru ville man eljest förklara t. ex. själslifvets kontinuitet? Hade icke själen potentiella förnimmelser, så vore hennes öfvergång från ett tillstånd till ett annat detsamma som ett afbrott i hennes lif eller dess öfvergång till ett splitter nytt väsen, d. v. s. en motsägande orimlighet. Sjelfva öfvergången från en förnimmelse till en annan vore omöjlig, om icke själen jemväl hade ett potentielt förnimmande. Ty att själen lemnar en förnimmelse innebär ju, att uppmärksamheten drages ifrån denna, som nu blir potentiel, och att själen öfvergår till en annan förnimmelse innebär ju, att uppmärksamheten riktas på denna, som nu blir aktuel. Hade själen intet potentielt förnimmande, så skulle hon följaktligen icke kunna lemna en förnimmelse eller ett tillstånd och öfvergå till ett annat.

Och antoge man det oaktadt en sådan öfvergång vara möjlig, så vore detta ett förnekande af själslifvets kontinuitet. Genom potentialiteten i förnimmandet förklaras äfven menniskans praktiska tendenser och anlag, äfvensom deras individualitet, ty de äro ingenting annat än krafter och förändringar, som bestämmas af den oändliga rikedomen af själens potentiela förnimmelser.

Då själen, såsom vi ha sett, är förmåga och då en förmåga kan framträda under högre och lägre grader, så blir härigenom äfven förklarligt, huru sinligheten kan vara relativt osjelfständig och ofri, under det att förståndet är sjelfständigt och fritt. Förmågan är på lägre grad oegentlig och uppenbarar icke här, hvad hon är till sitt väsen eller till sitt begrepp, under det att hon först på ett senare utvecklingsstadium framträder i sin egentlighet och renhet. Och då förmågan är substansen sjelf, bestämd på ett visst sätt, och icke endast, såsom enligt Kant, en form, så har hon ock den magt öfver sina egna bestämningar, att hon kan sammanbinda och ordna dem till ett lagbundet helt eller till en verld. Denna verld kan ock ega en för alla gifven verklighet och realitet, emedan hon utgöres af förnimmelser, som ega substantielt innehåll. Förnimmelserna innehålla lif eller äro lifsformer och lifvet är det substantiella. Enligt Kant falla de verkliga tingen eller de verkliga väsendena utom våra fenomenella förnimmelser, som derigenom blifva blottade på substantielt innehåll och strängt taget blifva overkliga och oförklarliga, under det att vi här äro befriade både från den subjektiva idealismens förvillelser, som för menniskans förnimmelser och för hennes verld förneka all substantialitet, och äfven från dualismen, som förlägger en substantialitet jemväl utanför verlden.

Men oaktadt våra förnimmelser innehålla det substantiella, lifvet eller de lefvande eller sjelfmedvetande väsendena, som vi här ofvan hafva visat vara verkliga substanser, eller de både till form och innehåll fullkomliga förnimmelser eller ideer, hvilkas subjekt är den absoluta substansen eller det oändliga sjelfmedvetandet och hvilka utgöra det ursprungliga föremålet för alla ändliga substansers eller sjelfmedvetandens förnimmelser, så förnimmes dock icke detta innehåll af oss så, som det i sig sjelft är, utan under en annan och motsatt form, d. ä. såsom kroppsligt, liflöst och sinligt. Detta är det för oss varande eller fenomenet, hvilket, såsom äfven Kant har visat, icke kan fattas såsom ett i och för sig verkligt eller absolut, utan att vi derigenom inveckla oss i olösliga svårigheter och motsägelser. Äfven rummet och tiden och de begreppsformer, som på denna ståndpunkt äro gifna, äro ändliga och fenomenella former,

som endast kunna hafva afseende på den sinliga verlden, och som, häri öfverensstämma vi med Kant, icke kunna öfverflyttas på det i och för sig varande eller väsendet, utan att detta försinligas och förfalskas. Det högsta, hvartill vi här komma, är till det sinliga verldsbegreppet, d. v. s. det allmänna, konstanta och nödvändiga i den sinliga verlden med bortseende från det enskilda, individuella och växlande, som utgör dessa formers innehåll och som fattas med sinnena och föreställningen. Men dessa former hafva alla endast en hypotetisk nödvändighet, d. v. s. de förutsätta den sinliga verlden och ega endast med afseende på henne giltighet och betydelse, såsom äfven Kant lärde. Det osinliga är följaktligen på denna ståndpunkt transcendent, d. v. s. det förnimmes icke och är icke för det sinliga sjelfmedvetandet eller för den sinlige anden. Det måste derför, såsom äfven Kant lärde, vara först inom ett annat område, som det osinliga blir för oss tillgängligt. Men Kant antog, att detta endast var inom det praktiska. Häri ligger blott den sanningen förborgad, att det är inom det praktiska, som det osinliga först framträder och yttrar sig för menniskan och att det endast är under förutsättning af ett förnuftigt praktiskt lif tillika, som vi föras till verklig kännedom af det osinliga. Deremot skola vi ådagalägga, att, redan om man utgår från vissa läror och ansatser, som finnas hos Kant, men hos honom äro outvecklade, och ställa dem i sammanhang med de här ofvan efter Boström framstälda principerna, det osinliga låter uppvisa sig såsom ett innehåll hos menniskan äfven i teoretiskt afseende och att det äfven såsom sådant kan blifva föremål för vetande och vetenskap.

Till de reformatoriska dragen i den kantiska filosofien hör äfven den bestämda distinktionen mellan sinligheten och förnuftet, såsom utgörande tvänne till sjelfva arten skilda principer hos menniskan. Denna skilnad eller motsats faller väl enligt Kant förnämligast inom det praktiska området af menniskans lif och verksamhet, men dock visar sig äfven i teoretiskt afseende en bestämd åtskilnad dem emellan. Under det att sinligheten är förmåga af det i rum och tid varande eller fenomenet, så är förnuftet deremot en förmåga af det obetingade och sjelfständiga eller af ideer, d. v. s. af tankar, som icke motsvaras af några föremål i sinneverlden och således af det osinliga eller väsendet. Men oaktadt dessa ideer med nödvändighet innebo hos förnuftet i inskränkt mening och konstituera dess skilnad från sinligheten och det empiriska förståndet, så äro de dock enligt Kant endast former, för hvilka ett motsvarigt innehåll icke finnes hos menniskan, åtminstone icke i teoretiskt afseende. Derför

äro de också endast regulativa principer eller principer, enligt hvilka vi kunna ordna och systematisera erfarenhetens mångfaldiga innehåll, men konstituera ingen ny vetenskap om det osinliga. Men huru skulle hos det menskliga förnuftet kunna innebo former, som äro osinliga, om icke hos samma förnuft äfven vore närvarande det osinliga innehåll, för hvilket de äro former? Former kunna ju icke tänkas annat än under förutsättning af ett med dem likartadt innehåll, för hvilket de äro former och som har sin princip i samma förmåga som formerna. Formerna utgöra det lika och gemensamma hos innehållet med bortseende ifrån dess öfriga bestämdhet, som tydligen måste falla inom ett annat och lägre område af samma förmåga. Ty huru skulle förmågan, här den förnuftige anden, kunna rikta uppmärksamheten på vissa momenter eller sidor af innehållet och abstrahera eller draga uppmärksamheten ifrån de öfriga sidorna af samma innehåll, om detta icke stode i förhållande till förmågan och på något sätt vore hennes verkliga bestämdhet?

Vi se, att den gamla sensualistiskt realistiska förutsättningen, att själen eller förmågan ursprungligen är innehållslös eller tom eller endast är förmåga eller kraft in abstracto, återkommer äfven här inom det förnuftiga området. Det förnuftiga medvetandet antages vara en abstrakt enhet eller en tabula rasa lika väl som det sinliga medvetandet, endast att äfven det förra har vissa immanenta former, på samma sätt som det sinliga medvetandet. Men det sinliga medvetandet återfick sitt innehåll genom en receptiv förmåga, som mottog intryck af ett ting i sig; förnuftet deremot, som saknar receptiv förmåga, står utblottadt och tomt på allt innehåll, utom att noumenet återkommer i praktiskt afseende, fastän äfven här endast såsom en form, en form, som dock här har kausalitet genom sig sjelf och som sålunda är autonomisk och fri, ty detta är här kännetecknet på det osinliga.

Mot dessa dogmatiska antaganden har Boström gjort gällande hvad som hör till begreppet och väsendet af verklig förmåga, nemligen att hon utgör en på visst sätt bestämd enhet eller kraft och sålunda icke är kraft in abstracto, som endast är en analogi, tagen från den oorganiska naturen och öfverflyttad på anden. Såsom vi redan hafva visat med afseende på det sinliga medvetandet, är äfven det förnuftiga medvetande, som faktiskt finnes hos menniskan, en verklig förmåga och äfven denna förmåga måste vara en förmåga af något, af vissa bestämda verkningar, nemligen af det förnuftiga, liksom det förra medvetandet var förmåga af det sinliga, och äfven dessa verkningar måste finnas hos förmågan sjelf och genom henne

öfvergå till verklighet. Såsom förmåga är följaktligen äfven det förnuftiga medvetandet eller den förnuftige anden subjekt för en utveckling, på samma sätt som den sinlige anden, och äfven denna utveckling förutsätter ett potentielt innehåll och potentiella former, som utvecklas, ehuru både innehållet och formerna här äro af annan art än de sinliga, emedan de innebära den omedelbara närvaron hos menniskan af sjelfva väsendet.

Äfven det förnuftiga har potentialitet, ehuru icke i sig sjelft, utan endast för ett ändligt väsen såsom menniskan, emedan hon väl förnimmer det med den grad af fullkomlighet, att det framstår för henne såsom artskildt från det sinliga, men likväl uppfattar det i former, som äro ändliga. Dessa former äro känsla och föreställning. Menniskan har faktiskt känslor, som äro förnuftiga och skilja sig från sinliga känslor, hvilkas hela innehåll är likartadt med tingens. Och när den förnuftiga känslans innehåll fixeras och objektiveras, så antager det föreställningens form. Dessa former äro ändliga, emedan de äro dunkla och växlande. Men menniskan är dock medveten deraf, att innehållet såsom oändligt eller guddomligt är höjdt öfver de ändliga former, i hvilka det här förnimmes. I dessa inadeqvata och ofullkomliga former måste menniskan först fatta det osinliga, innan hon slutligen kan fatta det under adeqvat form, begreppets eller ideens. Det fönuftiga medvetandet framträder sålunda, på samma sätt som det sinliga medvetandet, under lägre och högre grader af aktualitet; men detta har Kant, som icke hade en teleologisk uppfattning af menniskan, förbisett. Det osinliga är först så inhöljdt och undanskymdt af det sinliga, att det i ingen grad framträder märkbart för menniskan. Det enda innehåll, som på denna ståndpunkt är aktuelt och skönjbart för henne, är det sinliga, under det att det osinliga är potentielt, och derför föreställes vara för hennes väsen yttre och främmande. Hon föreställer sig, att ingenting annat och mer innehålles hos henne än det, som hon aktuelt hos sig förnimmer och som här endast är sinligt. Ett sådant föreställningssätt föreföll naturligt äfven för Kant, som icke hade något medvetande af det potentiella och af dess möjlighet af utveckling. Men då hos menniskan framträda förnimmelser och bestämningar, som äro af annan art än de sinliga, så finner hon sig vara bestämd äfven af det osinliga. Man kan icke förklara tillvaron hos menniskan af bestämningar, som äro af annan art än de sinliga, om man icke erkänner ett osinligt innehåll hos henne. Så hade, för att genom ett exempel belysa detta, de engelske moralfilosoferne före Kant antagit, att menniskan hade en annan natur än den sinliga

och egoistiska, nemligen en sympatisk och social natur med moraliskt sinne, moraliska känslor, tendenser och sträfvanden. Men en sådan högre natur eller verklig artmotsats hos menniskan blef på deras ståndpunkt oförklarlig, emedan menniskan enligt dem icke stod i förhållande till eller icke var bestämd utaf någon annan verklighet än den sinliga. Endast om menniskan står i förhållande till de förnuftiga väsendena och är äfven af dem bestämd, så att de utgöra ett innehåll i hennes sjelfmedvetande, kan hon ega bestämningar eller funktioner, som utgöra en verklig artmotsats mot de naturliga och sinliga.

Det innehåll, som menniskan omedelbart förnimmer i sina förnuftiga känslor och föreställningar, är substanserna eller de förnuftiga väsendena och för dem utgöra de ideer, som finnas hos det förnuftiga förståndet, adeqvata former, på samma sätt som det sinliga förståndets kategorier äro former för de sinliga väsendena eller tingen. På den ståndpunkt, som nu blifvit angifven, blir metafysiken med dess organiska delar, rationel teologi, rationel kosmologi och rationel antropologi, möjlig såsom verklig vetenskap. Metafysiken blef för Kant omöjlig endast på den grund, att han hade utgått från realistiska och empiriska förutsättningar. Han hade med Guds existens menat existens utom sjelfmedvetandet, utom den mensklige anden och hans förnimmelser. Men det är tydligt, att man med förnimmelser, som äro i medvetandet, icke kan uppvisa verkligheten af det, som faller utom medvetandet.

Men äfven om man utgår från det erkännandet, att Gud är person, d. v. s. sjelfmedvetande och fri, hvilket är nominaldefinition på person, men i likhet med den dogmatiska religionsläran koordinerar honom med de öfriga personerna, som äro ändliga, så blir konseqvensen äfven då teologiens upplösning såsom absolut vetenskap. Det blir nemligen, med den gjorda förutsättningen, omöjligt att visa, huru den högsta personligheten skall kunna undgå att träffas af tillfälligheten mer än andra enskilda väsenden, som ock äro personer, men som i sin bestämdhet och i sina förhållanden äro ändliga. Man har här begripit Gud i vissa bestämningar eller i vissa afseenden, t. ex. i det afseendet, *att* han är person och att han såsom person är högre än de ändliga personerna, samt *att* han är yttersta grund för det ändliga både i teoretiskt och praktiskt afseende, men i andra afseenden deremot är han icke begripen. Man har icke begripit, huru person, medvetande och vilja, kan stegras till ett absolut och icke heller huru denna bestämning står till sammans med andra bestämningar, som tilläggas Gud. Eller, Gud är här begripen in abstracto,

men deremot har man icke begripit hans speciellare determinationer och dessas sammanhang med hans allmänna begrepp. Man har t. ex. icke begripit, huru de bestämningar, som tilläggas Gud såsom grund både i teoretiskt och praktiskt afseende till menniskan och hennes verld, stå tillsammans med den bestämningen, att han är absolut person. Derför föreställes Gud här i de afseenden, i hvilka han icke är begripen, vara analog med ändliga och enskilda personer. Han är och verkar på samma sätt som dessa, (utom att man äfven upptager natursynpunkter i uppfattningen af personerna), och står i förhållanden, som äro analoga med dem, i hvilka ändliga personer stå till hvarandra. Man har här icke höjt sig öfver serien af de ändliga personerna, hvarför det också endast är genom petitio principii, som man får en person i denna serie till absolut mer än andra. Det man här har uppstält såsom högsta förklaringsgrund blir nemligen sjelft ett enskildt väsen bredvid andra lika enskilda och tillfälligt bestämda väsenden. Anledningen till detta förhållande är, att man har intagit en empiriskt sensuatistisk ståndpunkt inom vetenskapen. Derför blir konseqvensen äfven här densamma som vid all sensualism, nemligen skepticism i vetenskapligt afseende. Det osinliga och guddomliga måste, när denna konseqvens utdrages, antagas vara oåtkomligt för vetande och vetenskap och endast fattligt med tron, som föreställes vara öfver, ja t. o. m. utgöra en verklig motsats mot förståndet och vetenskapen. Skall derför teologien blifva möjlig såsom verklig vetenskap, så måste en total brytning ske med all realism och empirism och en verkligt rationelt idealistisk ståndpunkt intagas.

Under det att på realistisk och empirisk ståndpunkt intet enda af de s. k. bevisen för Guds existens får någon bevisningskraft, så erhålla deremot alla på rationelt idealistisk ståndpunkt full vetenskaplig giltighet. Den rationella teologien, som endast på denna ståndpunkt blir möjlig, har dels att visa, *att* Gud är och dels *hvad* han är. Men dessa frågor ega nödvändigt sammanhang och förutsätta hvarandra eller äro samma sak, sedd från olika synpunkter. Frågan *att* Gud är vill säga: är Gud för sig sjelf verklig och bestämd och icke endast en subjektiv föreställning hos oss eller ett tomt ord utan objektiv realitet och betydelse? Sedan denna fråga blifvit besvarad, har man att visa, hvad Gud är, nemligen dels i sig sjelf, logiskt, och dels i och för de ändligt förnuftiga väsendena, metafysiskt, d. v. s. såsom förutsättning och grund för dem och deras verld, vare sig de ses såsom blott hafvande tillvaro eller derjemte såsom sig utvecklande, denna utveckling må vara teoretisk

eller praktisk. Bevisen förutsätta för sin möjlighet för det första, att man redan före bevisen har en genom förnuftig eller religiös känsla och föreställning gifven ofullkomlig eller dunkel kunskap om demonstrandum, som följaktligen måste intaga medium mellan full potentialitet och full aktualitet. För det andra förutsättes en speciel bevisningsgrund utom den allmänna och högsta bevisningsgrunden för allt eller det rena sjelfmedvetandet, d. v. s. någonting klart insedt och absolut visst, från hvilket man vid bevisen utgår. För det tredje måste ett ovilkorligt nödvändigt sammanhang ega rum mellan demonstrandum och bevisningsgrunden eller bevisningsgrunderna, om de äro flera, så att demonstrandum genom detta sammanhang erhåller samma nödvändighet och visshet som bevisningsgrunden. Detta förutsätter, att demonstrandum är på potentielt sätt närvarande hos bevisningsgrunden och öfvergår till verklighet, hvilket förutsätter den teleologiska idealismens ståndpunkt, emedan endast en sådan verldsåsigt kan uppvisa, att det högre är närvarande i det lägre och kommer till verklighet genom utveckling. För det fjerde förutsättes, att såväl demonstrandum som bevisningsgrunden och den bevisande sjelf hafva sjelfmedvetandet till sin gemensamma bestämning, så att de utgöra dess innehåll eller närmare bestämdhet. Dessa vilkor för bevisens möjlighet kunna endast på den rationella idealismens ståndpunkt vinna sin uppfyllelse.

Bevisningsgrunden är menniskan och hennes verld eller fenomenet, emedan det är genom fenomenet, som vi vinna kunskap om väsendet. Man har att göra en sådan analys af det för oss gifna, t. ex. af den fenomenella verlden, att man derigenom inser nödvändigheten af Guds vara eller väsen. Utgångspunkten är sålunda menniskans erfarenhet. Men menniskan har icke endast en yttre, naturlig och sinlig, utan ock en inre, andlig och förnuftig erfarenhet, nemligen de förnuftiga känslor och föreställningar, som vi förut hafva uppvisat, eller vårt religiösa medvetande och dess innehåll eller bestämdhet. Denna andliga erfarenhet är kunskapskälla eller principium cognoscendi för vårt vetande om Gud jemte den sinliga erfarenheten. Men den inre och förnuftiga erfarenheten kunde icke Kant i sin teoretiska filosofi erkänna.

Utgår man från den sinliga erfarenheten i allmänhet såsom bevisningsgrund eller från den sinliga verlden i det hela utan afseende på huru beskaffad denna verld är med afseende på sitt innehåll, så föres man till det oändliga väsendets form eller formala bestämdhet. Genom betraktelse och analys af det sinliga i allmänhet väckas nemligen till aktualitet hos menniskan vissa fordringar på ett

absolut väsen, utan att ännu i och med dessa fordringar den verklighet är gifven, genom hvilken de vinna sin uppfyllelse, Genom reflexion åter på den sinliga verldens innehåll såsom varande okroppsligt, andligt, organiskt och lefvande föres man till insigt om det absolutas ontologiska eller reala bestämdhet eller hvad det är såsom förnummet eller varande. För att slutligen komma till insigt om det absolutas noologiska bestämdhet eller att det är ett förnuftigt och personligt väsen måste man utgå från menniskans inre, andliga eller förnuftiga erfarenhet såsom bevisningsgrund, eller från menniskans personliga väsen i dess motsats mot allt annat samt från dess omedelbara innehåll eller bestämdhet. Och från hvilken af dessa bevisningsgrunder man än utgår, visar det sig vara möjligt att bevisa både att Gud är och äfven hvad han vare sig till form eller innehåll är. Såsom exempel anföra vi: det osjelfständiga förutsätter ett sjelfständigt; menniskan och hennes verld äro osjelfständiga; derför förutsätta de ett sjelfständigt, d. ä. Gud. Eller: de ofullkomliga förnimmelser, hvilkas totalitet från objektiv synpunkt betraktad är vår verld, kosmos, förutsätta fullkomliga och i alla afseenden fullkomliga förnimmelser, som af oss ofullkomligt förnimmas eller som för dem ligga till grund. Dessa fullkomliga förnimmelser förutsätta ett fullkomligt förnimmande väsen, Gud, såsom subjekt, lika visst som de ofullkomliga förnimmelserna förutsätta ett ofullkomligt förnimmande subjekt, menniskan. Mot giltigheten af dessa bevis kan med skäl ingen invändning göras. Sjelfva matematiken innehåller icke en sats eller en demonstration, som eger den giltighet och nödvändighet som dessa. De matematiska bevisen ega endast en hypotetisk nödvändighet, men dessa deremot en kategorisk. Eller, de matematiska bevisen hafva, såsom redan Plato visade, nödvändighet i sin fortgång ur principen, men icke med afseende på sjelfva principen. Den rationella teologiens möjlighet är härmed ådagalagd.

Äfven den rationella kosmologiens möjlighet låter uppvisa sig utan att förnuftet dermed invecklar sig i några principiella sjelfmotsägelser eller antinomier. Det är tydligt, att, om man med kosmologi menar vetenskapen om den sinliga verlden såsom blott sådan, denna vetenskap hör till antropologien eller endast är en afdelning af vetenskapen om menniskan, emedan den sinliga verlden är menniskan sjelf betraktad i totaliteten af hennes fenomenella förnimmelser. Men den rationella kosmologien måste handla om väsendet i verlden eller om det, som för henne ligger till grund, emedan det, som är något för en annan, här menniskan, jemväl måste vara något i och för sig sjelft. Nu hänvisar väl verlden ytterst på den oändliga substansen

eller Gud; men hon förutsätter äfven genom sin mångfald och individualitet, hvilket vi dock här icke kunna i detalj uppvisa, en mångfald af ändliga substanser, genom hvilka hennes innehåll vinner sin förklaring. Att menniskan är bestämd af en mångfald af ändliga substanser följer äfven af deras verkningar hos henne och i hennes verld. Men om ock menniskan kan veta, att en mångfald af ändliga substanser förutsättes och är närvarande hos henne och i hennes verld, så kan hon dock icke veta, hvad dessa substanser till sin specifica ändlighet äro till skilnad från menniskan, emedan detta skulle förutsätta, att hon sjelf hade deras perceptionskrafters specifika mått af ändlighet, hvilket dock icke är möjligt, alldenstund hon icke kan lefva andra väsendens lif utan endast sitt eget. Alla de bestämningar eller attributer, som tilläggas dessa ändliga substanser, äro endast en relativ negation af den oändliga substansens logiska attributer, men deras specifica grad af ändlighet eller sinlighet känna vi icke. Icke heller kunna vi känna beskaffenheten af dessa substansers fenomenella verldar till skilnad från vår egen. Derför kunna dessa ändliga substanser icke blifva föremål för någon annan teoretisk vetenskap än en historiens filosofi, d. v. s. en vetenskap om dessa ändliga substanser såsom grunder, lagar och ändamål för de olika former af utveckling, som äro faktiskt gifna, och som, ehuru de ha sitt subjekt i menniskan, dock icke endast ur hennes väsen vinna sin förklaring. Men utrymmet tillåter oss icke att här närmare utveckla och förklara detta.

Granska vi nu verlden ur alla de synpunkter, som äro gifna genom Kants kategorier, nemligen qvantitetens, qvalitetens, kausalitetens (relationens) och nödvändighetens (modalitetens) synpunkter [1]), så visar det sig, att vi, i stället för Kants olösliga sjelfmotsägelser eller antinomier, komma till satser, som uttrycka, hvad verlden är dels såsom fenomen och dels såsom substantielt väsen och hvilka alla inom sin giltighetssfer äro sanna. Så är verlden visserligen i anseende till qvantiteten eller i anseende till sin extensiva storhet i tid och rum gränslös, emedan detta är den motsägande karakteren hos allt fenomenelt, när det betraktas i anseende till sin extensiva form, men då å den andra sidan fenomen förutsätter och innehåller väsen eller det accidentella ett substantielt, så är hon dock till sitt substantiella väsen ett inom sig slutet helt, emedan detta är formen för allt substantielt, som icke är i rum och tid. Och betraktas verlden ur qvalitetens synpunkt eller i anseende till sin inten-

[1]) A. Nyblaeus. Den filosofiska forskningen i Sverige, 1: 2 sid. 38.

siva storhet eller den grad, med hvilken hon fyller rummet och tiden, så är hon visserligen sammansatt och delbar och detta i oändlighet, emedan hon såsom fenomen är kroppslig, men då å den andra sidan det sammansatta eller kroppsliga förutsätter och innehåller ett enkelt, så är hon likväl i anseende till sitt substantiella väsen icke sammansatt eller delbar utan okroppslig, enkel eller andlig. Betraktas verlden vidare ur kausalitetens synpunkt, så företer hon väl såsom fenomen endast empiriska orsaker, causae antecedentes, orsaker, som utesluta frihet och hvilkas kausalitetsserier både a parte ante och a parte post äro oändliga eller gränslösa, men å den andra sidan innehåller hon dock i anseende till sitt substantiella väsen causae finales, orsaker, som ega medvetande och frihet och som icke förutsätta andra i tiden föregående orsaker, af hvilka de äro verkningar eller produkter, emedan det substantiella icke är i tiden och derför icke kan uppkomma. Betraktas verlden slutligen ur nödvändighetens synpunkt, så hänvisar visserligen hvarje ting i verlden och verlden såsom ett helt på ett nödvändigt väsen, i hvilket de hafva sin tillräckliga grund, utan att detta väsen sjelft kan vara ett ting vare sig inom eller utom verlden eller någon del eller sida af verlden såsom fenomen betraktad; men då verlden icke dess mindre innehåller och uppenbarar det substantiella, så har hon i detta sin tillräckliga och nödvändiga grund.

Till sist ha vi äfven att uppvisa den rationella antropologiens möjlighet. Betrakta vi menniskan sådan hon under sin utveckling framträder, så är hon först endast vegetativt och animaliskt lefvande. Såsom sådan är hon actu osjelfständig och framstår endast såsom en del af naturen, som jemväl i sina högre former är actu lefvande. Menniskan företer här ett inre lif, som bestämmer, ordnar och organiserar det yttre, ehuru detta lif ännu icke framträder i sin sjelfständighet och renhet utan endast i förhållande till eller i omedelbar förbindelse med ett lägre, som utgör dess material. På det närmast högre stadiet af sin utveckling framträder menniskan i medvetna förnimmelser och tankar samt i afsigtliga och fria förändringar eller handlingar och framstår nu såsom ett jag, ett sjelfmedvetande och viljande väsen, som är höjdt öfver den naturliga tillvaron, hvilken hon såsom objekt motsätter mot sig sjelf såsom subjekt. Men hon står dock ännu icke i förhållande till någonting annat än den sinliga verlden, vare sig dennas generella bestämningar, dess lagar och former, eller ock dess tillfälliga och växlande innehåll. Men slutligen framträda hos menniskan yttringar eller funktioner, som icke äro förklarliga ur någonting sinligt, emedan deras innehåll

är osinligt. Dessa yttringar förutsätta en högre princip hos menniskan, ur hvilken de framgå, en princip, som till sjelfva arten är skild från allt sinligt. Detta är förnuftets eller det förnuftiga lifvets aktuella framträdande hos menniskan.

Men oaktadt förnuftet framträder sist i utvecklingsordningen eller efter sina verkningar, så har det dock varit närvarande och verksamt under hela menniskans utveckling, ja redan i moderlifvet, ehuru på omärkbart eller potentielt sätt. Det har varit närvarande såsom den substantiella och sammanhållande enheten i hela menniskans mångfald, i hela mångfalden af hennes krafter, förmögenheter och funktioner. Det har vidare varit närvarande såsom den grund, som har verkat hela menniskans utveckling, den lag, som har ledt utvecklingen, och det ändamål, hvartill utvecklingen har syftat. Förnuftet är sålunda ursprungligt i begreppet, ehuru det för menniskan framträder sist i tiden, och är derför hennes causa finalis. Måste nu icke detta förnuft vara någonting i sig sjelft, i sin ursprunglighet och sanning? Huru skulle förnuftet kunna vara för menniskan eller stå i förhållande till hennes utveckling såsom dess grund, lag och ändamål, om det icke först i begreppet vore och vore någonting i sig sjelft? Men är förnuftet i sig sjelft verkligt, måste det då icke vara menniskans ursprungliga och sanna väsen, det väsen, genom hvilket hon eger sammanhang med Gud och en osinlig verld, och hvilket hon äfven, sedan hon har kommit till medvetande för sig sjelf, har att med frihet upptaga i sin vilja såsom princip för sina handlingar och såsom det praktiska ändamål, hvilket hon under sitt tidslif bör för sig sjelf förverkliga? Och då allt tillvarande på samma grund som menniskan jemväl måste hafva ett ursprungligt väsen, som likaledes är i sig sjelft verkligt, måste icke alla dessa väsenden ega sammanhang eller bestämma hvarandra så, att de utgöra ett enda system af väsenden eller en osinlig organism, hos hvilken momenterna innehållas i hvarandra, på samma sätt som de lefvande organerna ingå i hvarandra och i den organism, hvars organer de äro? Vi kunna ju icke tänka ett fullkomligt sammanhang under någon annan form än såsom system eller organism, som är tänkandets egen form. Och måste nu icke alla dessa väsenden äfven förnimmas af Gud och detta på fullkomligt sätt eller så, som de äro i sig sjelfva? Men förnimmas dessa väsenden af Gud, så ingå de i hans sjelfmedvetande eller förnuft och äro följaktligen hans tankar, hans materiala bestämningar eller ideer. Och då ursprungligen ingenting annat är än Gud och hans med sina objekt identiska ideer, så måste detta ock vara det ursprungliga föremålet

för alla ändliga sjelfmedvetandens förnimmelser, ehuru de såsom ändliga förnimma det på ändligt och ofullkomligt sätt, hvart och ett efter sitt mått, och derför hafva sina egna fenomenella verldar, som utgöra en relativ motsats mot den ursprungliga och sanna eller guddomlighetens. Häraf följer, att alla ändliga väsenden och således äfven menniskan ha sanning i sitt förnimmande såvida eller i de afseenden, i hvilka de förnimma såsom Gud, men att i alla de afseenden deremot, i hvilka de icke förnimma såsom Gud, deras förnimmande är osant och detta i desto högre grad ju mer deras förnimmelser skilja sig från guddomlighetens. Vidare följer, att filosofiens uppgift ytterst måste blifva att fatta alltings ursprungliga väsenden, de väsenden, som innehållas i Guds sjelfmedvetande, och som, när de från denna synpunkt betraktas, utgöra hans ideer. Då nu äfven menniskan, såsom vi hafva sett, har ett ursprungligt väsen eller en idé och då detta väsen, såsom vi jemväl hafva sett, ingår i hennes utveckling, så måste det ock kunna utvecklas till den grad af aktualitet för hennes medvetande, att det kan göras till föremål för en särskild vetenskap, den rationella antropologien, som följaktligen är möjlig, hvilket vi hade att ådagalägga.

I det rena förnuftets paralogismer har Kant företagit sig att vederlägga de bevis, genom hvilka man har sökt ådagalägga, att själen till relationen är substans, till qvaliteten enkel, till qvantiteten numeriskt identisk eller person samt till modaliteten med afseende på sin existens viss. Men vi behöfva här icke vidare sysselsätta oss med dessa Kants argumentationer, emedan de redan blifvit undanröjda genom uppvisandet af det ohållbara i de förutsättningar eller principer, på hvilka de alla ytterst hvila, äfvensom derigenom att vi uppvisat den högre filosofiska åsigt, enligt hvilken en rationel antropologi blifver möjlig. Endast en anmärkning, som Kant gör med anledning af Mendelsohns bevis för själens odödlighet, upptaga vi här till vederläggning. Denne tänkare hade i likhet med andra grundat själens odödlighet derpå, att hon till sitt väsen är enkel, utan delar, och derför icke kan sönderdelas, upplösas och förgås. Häremot invänder Kant, att, om vi också tillägga själen en enkel natur, så att hon icke har någon extensiv storhet, vi likväl icke kunna frånkänna henne en intensiv storhet eller en viss grad af realitet i anseende till det, som utgör hennes väsen. Denna intensiva storhet kan genom oändliga mindre grader aftaga, så att själen slutligen genom elanguescens förvandlas till ett intet, — på samma sätt som allt slags medvetande har en grad, hvilken kan förminskas och slutligen öfvergå till icke-varande.

För det första ha vi ett formelt fel att anmärka vid denna Kants argumentation. Om man ställer sig på den ståndpunkt, som Kant här intager i uppfattningen af själens väsen, nemligen att det innehåller grader, så följer deraf, att man i tanken väl kan komma till mindre och mindre grader, men icke till ett icke-varande, emedan graderna, såsom äfven deras form tiden, äro empiriskt oändliga. Hvarje grad innehåller sålunda sjelf en oändlighet af grader in infinitum. Kant gör sig följaktligen skyldig till ett språng i bevisningen, då han säger, att man genom oändliga grader skulle komma till ett icke-varande. Dessa grader fortgå i det gränslösa, emedan de äro oändliga. Men vidare befinnes denna Kants argumentation vara förfelad helt och hållet, om man fasthåller, att själens substantialitet, hennes sjelfmedvetande och förnuftiga väsen, är af rent osinlig art och derför äfven måste utesluta hvarje intensiv storhet eller grad, som endast kan tillkomma det i tiden varande, som är ändligt och sinligt. Det osinliga är det, hvaraf allt ändligt och timligt ytterst är grad, men innehåller sjelft inga grader, som kunde aftaga och upphöra. Eller: menniskan har sitt ursprungliga och sanna väsen i Gud, som är oförgänglig och evig, hvilket följaktligen äfven måste gälla om hans innehåll eller bestämningar. Boström har visat, såsom äfven vi här ofvan hafva sökt ådagalägga, att menniskans ursprungliga och sanna lif är Guds lif i henne och att Guds lif i menniskan är hennes eget ursprungliga och sanna lif, och häraf följer, att själen till sitt väsen är oupplöslig eller oförstörbar. Kants här ofvan återgifna anmärkning mot ett i sig sjelft giltigt bevis för själens odödlighet grundar sig endast på en empirisk uppfattning af menniskans väsen, hvarigenom det fattas i analogi med det, som är sinligt och timligt.

Vi gå nu att bestämma, huru den boströmska filosofien förhåller sig till den kantiska i praktiskt afseende. Kant är den praktiska filosofiens grundläggare inom den moderna tiden. Hvad som före Kant var gjordt inom den praktiska filosofien kan endast räknas till förberedelser för en praktisk filosofi eller till inledande undersökningar, genom hvilka behofvet af en praktisk filosofi gjordes känbart, men icke mer. Före Kant föll normen för menniskans lif eller det högsta goda till en början utom menniskan; men det goda blef nu oåtkomligt eller otillgängligt för hennes vilja. Viljan kan, lika litet som den teoretiska förmågan, gå utom sig sjelf och göra sig delaktig af något, som faller utom hennes väsen. Dessutom: äfven om ett sådant godt kunde visas ega verklighet, så kan det icke, huru gudomligt och absolut det än i sig sjelft är, blifva föremål för något intresse från menniskans sida eller blifva *hennes* goda. Menniskan

kan endast intressera sig för sitt eget väsen och för det, som på något sätt bestämmer hennes väsen, men icke för det, som för hennes väsen är rent yttre och främmande. Menniskan och det, som föreställes vara hennes högsta goda, stå här i intet förhållande, minst i något praktiskt förhållande, till hvarandra. Liksom man före Kant i teoretiskt afseende väl hade uppvisat ett absolut vara, men icke huru det af menniskan kunde förnimmas eller vetas eller blifva föremål för kunskap, så hade man ock i praktiskt afseende väl kommit till en verklighet, som till innehållet var det högsta goda, men man hade icke visat, huru menniskan skulle kunna komma åt och tillegna sig detsamma eller huru det kunde blifva ett praktiskt godt, som af menniskan sjelf kunde med frihet förverkligas. Det är tydligt, att etiken på denna ståndpunkt icke kunde blifva en praktisk, utan endast en teoretisk vetenskap. Slutligen sökte man normen för lifvet eller det högsta goda inom menniskan; men det blef äfven nu omöjligt att komma till en tillfredsställande förklaring af de praktiska hufvudproblemen. Härigenom sker en reaktion mot den förra ståndpunkten eller den exklusivt realistiska uppfattningen af det högsta goda. Man ville nu hos menniskan sjelf, i det egna subjektet och dess innehåll, finna åtminstone ett minimum af gudalikhet och absolut godt. Men till en början fann man hos menniskan endast teoretiska bestämningar eller affekter, hvarför det goda blef en art af affekter och det onda en annan. Etiken blef således nu en affektlära, en lära, som bestämmer, huru menniskan kan vinna befrielse från de onda affekterna och blifva delaktig eller bestämd af de affekter, som äro det högsta goda. Men härigenom blef etiken icke heller nu en praktisk utan endast en teoretisk vetenskap, emedan man icke kunde uppvisa viljans frihet eller ett ändamål, som kunde praktiskt bestämma henne. Jemväl om före Kant en rationel etik af vissa blef uppstäld, såsom af Spinoza, så blef dock dess innehåll icke praktiskt utan teoretiskt,emedan det endast handlade om ett sant vara för förståndet eller om det, som i teoretisk mening är föränderligt, men icke om det goda för viljan eller om det, som med frihet kan förverkligas. Eller ock reflekterade man mer på subjektet och dess bestämningar och fann nu inom menniskan väl ett innehåll, som var praktiskt eller som åtminstone kunde erhålla en praktisk betydelse, men detta goda blef icke ett absolut eller sedligt godt utan endast ett relativt och sinligt. Etiken blef nu väl en praktisk vetenskap, men man kunde icke uppvisa dess artskilnad hvarken från den sinliga lycksalighetsläran, enligt hvilken det högsta goda är det största qvantum af sinliga njutningar, eller från klokhets-

läran, som söker visa, huru menniskan under förståndets ledning kan komma till ett sammanhängande och varaktigt sinligt godt.

De praktiska filosofer före Kant, hvilka hade utgått från det empiriska föreställningssätt, som genom Locke erhöll en riktning inåt på subjektet, hade uppkastat frågan om motiverna för våra handlingar, men utan att kunna uppställa ett motiv, som var tillfredsställande eller som uppfylde de fordringar, som på ett sedligt motiv måste uppställas. Motivet för det sedliga handlandet måste till sin form vara sjelfständigt, giltigt genom sig sjelft och för sin egen skull utan afseende på annat och yttre, och sjelftillräckligt, så att det icke behöfver kompletteras genom med detsamma koordinerade hjelpmotiver. Vidare måste det vara allmängiltigt och nödvändigt eller konstant, utan att derigenom upphöra att vara praktiskt, samt slutligen till sitt innehåll förnuftigt. Men de motiver, som före Kant hade blifvit uppstälda, uppfylde icke dessa fordringar. Gallikanska skolan hade uppstält idiopatiska böjelser och anglikanska skolan sympatiska böjelser såsom motiv för handlandet. Men dessa motiver äro icke sjelfständiga, emdan de för sin verklighet såsom motiver förutsatta relationen till ett annat, det resultat eller den effekt, vare sig egennyttan eller allmännyttan (välviljan), som med motiverna och handlingarna efter dem åsyftas och emedan de endast derigenom ega giltighet och värde för viljan. Viljan samt hennes motiver och handlingar blifva följaktligen här endast vilkor och medel för yttre och främmande effekter, och kunde samma effekter vinnas utan dessa motiver och handlingar, så hade dessa intet värde. Menniskan gör här ett, derför att hon vill ett annat, för hvilket viljan samt hennes motiver och handlingar äro medel. Och icke heller blefvo dessa motiver tillräckliga, så att de, sedan de en gång blifvit uppstälda, kunde strängt fasthållas. Så kunde icke fransmännen uteslutande afse individen och hans egna intressen eller nytta, utan de drefvos att äfven afse samhället och dess intressen samt en för andra gagnande verksamhet. Genom att uteslutande afse sig sjelf och sina egna intressen kunde nemligen individen blifva skadlig för samhället och sina medmenniskor samt derigenom medelbarligen äfven för sig sjelf. Icke heller kunde de engelska och skottska moralfilosoferna uteslutande afse välviljan såsom motiv, utan de tvungos att äfven göra afseende på egennyttan. Dessutom kan man handla efter välviljan såsom motiv och likväl skada sin nästa. Man måste derför se sig om efter vissa hjelpprinciper, genom hvilka menniskan blir fullständigt bestämd, när hon handlar. Dessa modifierande principer blefvo antingen den sedliga instinkten och takten eller det moraliska sinnet

eller ock för ståndet. Dessa hafva således icke funnit ett motiv, som är sjelftillräckligt, så att menniskan genom detsamma är fullständigt bestämd i sitt handlande.

Icke heller äro dessa motiver allmängiltiga och nödvändiga eller konstanta, utan tvärtom tillfälliga och växlande, emedan de hafva känslans form. Eller, dessa motiver äro alla hemtade ur erfarenheten. Men liksom i teoretiskt afseende en allmängiltig och nödvändig kunskap icke är förklarlig ur erfarenheten, så äro icke heller i praktiskt afseende allmängiltiga och nödvändiga principer för handlandet förklarliga ur erfarenheten. Slutligen äro alla dessa motiver utan undantag sinliga. Engelsmännen hade väl i det från Locke upptagna s. k. inre sinnet sökt inlägga en annan och högre art af naturliga intressen, nemligen de sympatiska och sociala, genom hvilka man gläds öfver andras lycka och söker bereda deras välgång. Men de kunde icke uppvisa något giltigt skäl, hvarför dessa intressen och sträfvanden hafva ett högre moraliskt värde än de rent egoistiska och sjelfviska. Det är ytterst behag eller njutning, som åsyftas äfven här, ehuru dessa finna behag i att befrämja andras väl, under det att fransmännen funno sin njutning i att omedelbart befrämja sin egen välgång. Dessa sociala och sympatiska sträfvanden förete till det yttre eller i anseende till effekt och resultat endast ett sken af pligt, under det att de i anseende till det motiv, från hvilket de utgå, äro lika egoistiska och sjelfviska. De s. k. goda böjelserna eller det naturliga goda hjertat utgör endast en särskild form af den sinliga menniskans bestämdhet till skilnad från en annan form af samma bestämdhet, utan att innehållet är något annat än naturligt och sinligt.

Icke heller hade de tyska upplysningsfilosoferna eller den skola, till hvilken Kant intager samma ställning i praktiskt afseende, som till Locke i teoretiskt, kunnat uppvisa ett rätt motiv för handlandet. Denna riktning utgör en protest mot alla objektiva, positiva, historiskt gifna och bestående normer för menniskans lif. Alla dessa normer framstå här såsom ett yttre, som saknar giltighet och berättigande gent emot den framträdande subjektiviteten. Men dessa objektiva och bestående normer hade dock varit de former, i hvilka framträdt ett högre, osinligt och guddomligt innehåll, ehuru detta innehåll icke varit på fullt medvetet sätt fattadt. När nu formerna förkastas, så bortfaller äfven det innehåll, som uppbars af formerna och som genom dem hölls aktuelt och lefvande för medvetandet och viljan och nu qvarstår endast det enskilda menskliga subjektet såsom måttgifvande och bestämmande i teoretiskt och praktiskt afseende. Men

hvad är nu detta subjekt eller denna renade menskligheten, som är befriad från allt objektivt och historiskt gifvet inom alla områden? Det är naturligt och sinligt, ehuru icke subjektet i dess lägre naturliga och djuriska bestämdhet, såsom subjektet af Rousseau hade blifvit uppfattadt och satt såsom måttet för allt, utan det är det sinliga subjektet såsom förädladt, bildadt och kultiveradt, såsom åsyftande det humana och menskliga i alla riktningar och i det gränslösa förloppet af oändliga perfektibilitetsgrader fortgående till allt högre och högre former af humanitet eller menskligheten. Men naturen är natur äfven såsom utvecklad och kultiverad. Det visar sig vara omöjligt att få subjektet till annat än naturligt och sinligt, såvida man icke uppvisar en absolut verklighet, ett i sig sjelft förnuftigt och rätt, till hvilket det står i förhållande och af hvilket det är bestämdt. Det är endast genom sitt förhållande till ett absolut varande eller Gud, som det menskliga subjektet i sitt medvetande och i sin vilja kan hafva ett högre innehåll än den naturliga tillvarons. Men ett sådant högre innehåll hos subjektet var före Kant icke uppvisadt. Häraf låter sig äfven förklara, att dygden, som är subjektets tillhörighet, enligt upplysningsfilosoferna icke blir ett tillräckligt godt för menniskan utan behöfver kompletteras genom — »ytterligare belöningar.» Alla de bestämdheter och yttringar af högre art, som man äfven före Kant genom inflytelserna af en högre bildning icke hade kunnat undgå att tillägga subjektet, framstodo endast såsom dogmatiska positioner eller qualitates occultae, som för en stigande förståndsreflexion måste upplösa sig och försvinna.

Det är Kants odödliga förtjenst att gent emot alla slappa tendenser samt all gröfre och finare evdemonism hafva uppvisat verklig rationalism i praktiskt afseende. För detta ändamål har Kant tagit en utgångspunkt i etiskt afseende, som alltid måste erkännas vara den rätta, nemligen faktum af moralisk förbindelse eller pligtens omedelbara faktum. Detta faktum, som är gifvet i menniskans inre och andliga erfarenhet, har man att konstatera och skilja från annat, som med det icke får förväxlas samt slutligen att förklara. Pligten visar sig vara en handling, som i sig sjelf och för sin egen skull utan afseende på allt annat är estimabel eller har värde. Såsom sådan är pligten för det första icke en sådan handling, som vare sig omedelbart eller medelbart grundar sig på böjelse. En sådan handling får tydligen hela sitt värde för menniskan af den böjelse, på grund af hvilken hon företages. Men böjelserna hafva alla sitt säte i den sinliga begärförmågan och hänföra sig utan undantag till den lust eller njutning, som med dem åsyftas och för hvilken de blifva

medel. Och dessutom äro böjelserna, äfven de s. k. goda böjelserna såsom t. ex. patologisk kärlek, naturliga och ofria bestämdheter hos menniskan, hvarför de icke kunna åläggas någon såsom pligt. Kant går här ända derhän, att han anser handlingen vara renast och sublimast då, när hon företages i strid mot alla böjelser. Då nu böjelserna och de handlingar, som på grund af dem företagas, visas vara medel för den lust, som de medföra för det handlande subjektet, så har Kant här brutit med den lägre praktiska empirismen eller den sinliga lycksalighetsläran.

För det andra är pligten icke heller en handling, som har sitt värde genom den afsigt eller effekt, som med handlingen skall ernås, utan genom den maxim, efter hvilken hon beslutes. Samma effekter och resultater kunna nemligen äfven åstadkommas genom osedliga handlingar och orätta medel. Dessutom blifva äfven då viljan samt hennes motiver och handlingaar endast medel. Man gör här ett, derför att man vill ett annat, för hvilket viljan och hennes handlingar äro förutsättning och vilkor. Genom denna sats har Kant skilt sig äfven från den högre praktiska empirismen eller klokhetsläran, som afser införandet af en sådan ordning i lifvet, att menniskan under förståndets ledning kan komma till ett sammanhängande och varaktigt sinligt godt, men hvars innehåll och motiv äfven här ytterst icke blifver annat än sinlig lust. Vare sig man nu mer öfvervägande afser böjelserna eller det resultat, som framgår af handlandet, så visar det sig, att alla de motiver, som här äro gifna för viljan, dels äro osjelfständiga praktiska principer, emedan de för sin giltighet förutsätta relationen till ett annat, och dels otillräckliga att bestämma och leda det menskliga lifvet vare sig man afser ändamål eller medel, samt slutligen tillfälliga, växlande och sinliga, emedan de alla äro hemtade ur erfarenheten och hafva sitt subjekt i den sinliga begärförmågan.

Den tredje sats, som Kant såsom följd af de föregående uppställer är den, att pligt är en handlings nödvändighet på grund af aktning för lag. Härmed är utsagdt, att ingenting annat får vara motiv eller det, för hvars skull menniskan handlar, än objektivt lagen och, subjektivt sedt, en ren känsla af aktning för lagen. Aktningen kan hvarken vara en följd af böjelserna eller af de verkningar, som med en handling åsyftas, utan endast af den moraliska lag, efter hvilken handlingen beslutes, hvarför aktningen också uteblifver, så snart lagen upphör att bestämma viljan. Aktning för lag kan derför vara det subjektiva kriteriet på en handling af pligt och det enda moraliska intresse, som är förenadt med en sådan handling.

Härmed har Kant uppvisat ett motiv för handlandet, som uppfyller de fordringar, som på ett sådant måste uppställas. Viljans motiv eller bestämningsgrund, lagen, är en sjelfständig praktisk princip, emedan han icke förutsätter relationen till ett annat, hvarken böjelser eller några sinliga intressen, genom hvilka han får sin giltighet, utan eger giltighet genom sig sjelf, äfven om dessa uppoffras eller gå under; sjelftillräcklig, emedan man icke med lagen kan koordinera någon annan praktisk princip, utan att detta leder till viljans heteronomi eller till det sedliga lifvets förstöring; vidare allmängiltig och nödvändig eller konstant, emedan han icke är hemtad från erfarenheten utan från viljans egen aprioriska bestämdhet och således är en ren praktisk princip, samt slutligen äfven förnuftig i praktisk mening, emedan han är identisk med menniskans noumena natur. Sedan Kant i de föregående satserna undanröjt de historiskt gifna och psykologiskt möjliga formerna af praktisk empirism, har han följaktligen i denna tredje sats uppvisat verklig rationalism i praktiskt afseende.

Det faktum, från hvilket Kant har utgått, vinner sin förklaring genom lagen, som alltså är pligtens närmaste grund. Men då lagens fordran kan uttryckas i en praktisk grundsats, så måste denna grundsats skiljas från andra praktiska grundsatser, på samma sätt som pligten blifvit skild från andra handlingar, som icke äro pligter. För detta ändamål tager Kant en öfversigt af de möjliga praktiska grundsatserna. Dessa äro maximer, såvida de endast äro subjektivt giltiga, d. v. s. giltiga för ett enskildt subjekt endast på den grund, att det har bestämt sig för en sådan regel för sitt handlingssätt, samt imperativer, såvida de äro objektivt giltiga eller giltiga för hvar och en förnuftig varelses vilja med nödvändighet. De senare åter äro dels hypotetiska imperativer, såvida de äro giltiga endast under en förutsättning, som är gifven för viljan, d. v. s. genom någon afsigt eller verkan, som framgår af handlingen och för hvilken denna är medel, och dels kategoriskt imperativ, såvida det är giltigt utan hvarje förutsättning, d. v. s, endast genom sig sjelft och för sin egen skull. Denna indelning af de praktiska grundsatserna motsvarar de ofvan angifna trenne satserna angående pligten. Alla maximer ha sitt stöd i böjelserna och dessas tillfredsställande är det ändamål, som med dem omedelbart åsyftas, hvarför också de olika formerna af den sinliga lycksalighetsläran från dem hemta sina principer. De hypotetiska imperativerna åter, som uttrycka förhållandet mellan viljans handlingar och deras af förståndet beräknade verkan och hvilka endast hafva en generel giltighet, men icke allmänhet (universalitas),

motsvara den andra negativa satsen om pligten och utgöra princip och innehåll för den praktiska klokhetsläran, då det kategoriska imperativet deremot motsvarar den tredje satsen och ensamt kan tjena till princip för en verklig praktisk rationalism. Under det att maximerna äro osjelfständiga praktiska principer och de hypotetiska imperativerna derjemte otillräckliga, nemligen i att leda viljan med afseende på de af henne åsyftade verkningarna, så är deremot det kategoriska imperativet en sjelfständig och sjelftillräcklig bestämningsgrund för viljan eller en sådan, ur hvilken pligten kan vinna sin förklaring.

Äfven de olika sätt, hvarpå Kant uttrycker det kategoriska imperativets formel, hafva sammanhang med de ofvan angifna satserna angående pligten. Då böjelser och allt innehåll öfver hufvud, som enligt Kant alltid är sinligt, endast kan lemna osjelfständiga praktiska principer samt tillfälliga och växlande, så blifver ingenting annat öfrigt, hvarpå man kan grunda en handling af pligt och som kan innehållas i sedelagens fordran, än formen af allmängiltighet och nödvändighet efter naturlagen såsom typ. Derför måste det kategoriska imperativets första formel lyda: handla så, som om din handlings maxim genom din vilja blefve en allmän naturlag. Såsom i naturen tingen stå i nödvändigt förhållande till hvarandra derigenom, att de bestämmas af nödvändiga lagar, så äro ock inom den moraliska verlden handlingssätten på oföränderligt och undantagslöst sätt bestämda genom det kategoriska imperativet. Menniskan får derför icke göra något undantag från lagen till förmån för böjelserna eller något genom dem gifvet innehåll. Så snart handlingen företages icke för sin egen allmängiltiga och nödvändiga form och efter den allmänna naturlagen såsom typ, utan för något annat, som för viljan alltid blir ett yttre, vore detta enligt Kant också sjelfva guddomligheten, så blir handlingens princip osjelfständig, emedan han då lånar sin giltighet från detta. Principen, hvarefter viljan handlar, blifver då icke formel såsom en allmän naturlag, utan materiel, emedan han bestämmer viljan i förhållande till ett visst objekt, som afficierar hennes böjelser eller som hos hennes begärförmåga väcker lust eller olust och emedan principen då endast angifver och uttrycker det sätt, hvarpå menniskan har att vinna lust eller undfly olust och sålunda blir medel för den sinliga lycksaligheten. Då man nu icke a priore eller ur förnuftet utan endast ur erfarenheten kan känna, huru ett objekt afficierar begärförmågan, så äro alla dessa praktiska principer empiriska eller bundna vid erfarenheten. Men principen, efter hvilken viljan handlar, får icke vara beroende eller hemta sitt stöd från

någonting annat, hvarken i himmelen eller på jorden, utan måste vara sjelfständig, såvida lifvet skall hafva ett sedligt värde. För att nu pröfva huruvida handlingen företages på grund af någon uppenbar eller fördold böjelse, någon omedelbar eller medelbar lust och sålunda bestämmes af en osjelfständig eller materiel princip, har man derför att se efter, om viljans princip kan upphöjas till en allmän naturlag eller om handlingen företages endast och allenast för viljandets egen allmängiltiga och nödvändiga form, sådan denna helt och hållet a priore är förenad med sjelfva begreppet om en förnuftig varelses vilja, och följaktligen måste den ofvan angifna formeln vara ett sätt, hvarpå sedelagens fordran kan uttryckas.

Men lagen kan icke endast ses såsom inom sig hafvande allmängiltig och nödvändig form, utan ock såsom uttryckande ett praktiskt ändamål för viljan. Detta ändamål får icke vara skildt från viljan, hennes maxim (högsta bestämningsgrund) och handlingar eller någon för dem yttre verkan eller effekt, emedan, såsom vi hafva sett, dessa i sådant fall endast blifva medel och emedan hvarje viljans bestämningsgrund då blir otillräcklig, utan måste vara ett med viljan sjelf. Ändamålet får icke heller vara ett lägre, som har andra och högre ändamål öfver sig, utan måste vara ett högsta ändamål, som inskränker alla lägre, subjektiva och relativa ändamål. Detta vill med andra ord säga, att ändamålet måste vara ändamål i sig sjelft eller sjelfändamål. Kant hänvisar nu derpå, att det finnes en verklighet, som är ändamål i sig sjelf, nemligen personen eller den förnuftiga varelsen såsom sådan. Personen kan nemligen icke nedsättas till ett blott medel; detta gäller endast om de sinliga varelserna eller tingen; personen eller den förnuftiga naturen är tvärtom ändamål i sig sjelf. Derför kommer den andra formeln för sedelagens fordran att lyda: handla så, att du brukar menskligheten såväl i din person som i hvar och en annans alltid tillika såsom syftemål, aldrig såsom blott medel. Då nu viljans princip är sjelfändamål och sålunda har sitt värde i sig sjelf och icke i någon genom den åsyftad verkan, och då vidare, såsom Kant visar, alla pligter vinna sin förklaring ur denna princip, som följaktligen är tillräcklig bestämningsgrund för viljan, så motsvarar denna formel för det kategoriska imperativet den andra satsen om pligten.

Men är, såsom nu blifvit visadt, hvarje förnuftigt väsen ändamål i sig sjelft och utgöres ett sjelfändamål icke af det, som för hvarje förnuftigt väsen är specifikt eller olika, utan af allas gemensamma bestämdhet eller af det praktiska förnuftet sjelft, så föras vi härigenom till begreppet om ett helt eller ett system af ändamål,

för hvilket hvarje förnuftigt väsen är subjekt, eller till ett ändamålens eller moraliskt rike, hvars öfverhufvud är Gud och hvars medlemmar äro de ändligt förnuftiga väsendena. Ett moraliskt rike är nemligen förnuftiga väsendens systematiska förbindelse derigenom, att de bestämmas af gemensamma praktiska lagar och ändamål. Häraf följer nu, att menniskan har att handla så, att hon genom alla sina maximer är en allmänt lagstiftande vilja eller en lagstiftande ledamot i ett ändamålens rike, d. v. s. i ett rike, som i sig upptager alla samstämmiga ändamål och ingenting, som är blott medel. Hon deltager nu i lagstiftningen i detta rike och fastställer lagar, som gälla för alla dess medlemmar. Härmed är gifvet det tredje speciella sätt, hvarpå Kant uttrycker det kategoriska imperativets formel. Denna expression för det kategoriska imperativet motsvarar den tredje satsen om pligten, emedan lagen, som är viljans bestämningsgrund, här har blifvit närmare bestämd såsom stående i systematisk förbindelse med alla lagar eller sedliga maximer.

Vi hafva nu sett, att pligtens närmaste förklaringsgrund är den moraliska lagen eller det kategoriska imperativet, uttryckt i praktiska grundsatser. Hvarje fordran eller befallning, hon må vara vilkorlig eller ovilkorlig, förutsätter nemligen en praktisk grundsats, och ovilkorliga praktiska grundsatser förutsätta en ovilkorligt bjudande lag, hvars befallning, som icke kan vara mer än en enda, i hvar och en af de speciella grundsatserna är på olika sätt uttryckt. Men Kant går från lägre grunder till högre och finner att lagen sjelf förutsätter en förklaringsgrund. En lag kan icke vara för sig sjelf, emedan lagen är en bestämning och förutsätter derför ett subjekt, hvars bestämning han är. Eller, en praktisk lag är princip och norm för handlingar och förutsätter derför ett handlande väsen, som af lagen bestämmes eller bör bestämmas. Den moraliska lagens grund är det sedligt verksamma väsendet sjelft, det praktiska förnuftet eller den utan inskränkning samt i och genom sig sjelf goda viljan, som följaktligen ock är pligtens och hela moralitetens grund. Då nu lagen icke är någonting för den goda viljan yttre och främmande eller icke beror af beskaffenheten hos de föremål, som viljas, — ty detta är viljans heteronomi, — utan är ett med hennes eget förnuftiga väsen, så har viljan bestämningen avtonomi, som följaktligen på samma sätt som den i sig sjelf goda viljan är sedelagens och moralitetens grund. Med avtonomi förstås nemligen viljans egenskap att vara sin egen lag, så att grunderna för viljans val tillika såsom allmänna lagar äro innefattade i hennes eget viljande. Så snart viljan deremot söker efter grunder för sina val i något föremål, som hon vill, och i dess

förhållande till hennes begärförmåga, så finner hon ingenting annat än heteronomi, som är den källa, hvarifrån alla falska principer för moraliteten härflyta. Men är viljan sin egen lag och lagstiftning, så är hon ock fri, kausalitet genom sig sjelf, eller förmåga att utan hvarje inflytelse af främmande orsaker vara verksam, i motsats mot naturnödvändighet, som är kausalitet genom annat, genom yttre och främmande orsaker. Friheten är väl närmast ett negativt begrepp såsom innebärande oberoende af hvarje främmande inverkan, men har äfven en positiv betydelse såsom innebärande en verklig sjelfbestämning efter förnuftiga lagar. Och då friheten i denna mening tillhör sjelfva det praktiska förnuftet eller den utan inskränkning goda viljan och, såsom utgörande en öfversinlig kausalitet, konstituerar hennes upphöjdhet öfver sinneverlden och hennes lagar, som äro naturnödvändigheten underkastade, så kan sedelagen och hans följd, pligten, slutligen äfven sägas hafva sin grund i sjelfva friheten.

Friheten, som är det yttersta, hvartill Kant kommer vid förklaringen af pligten och det kategoriska imperativet, kan icke vetas eller till sin möjlighet ur vetenskapliga grunder förklaras; vetandet sträcker sig endast till det, som hör under naturens kausalitet. Såsom sjelf varande ett öfversinligt faktum kan friheten endast erfaras och göras till föremål för en praktisk tro. Men deremot kan man inse och ådagalägga, att friheten icke i sig sjelf innebär någon motsägelse eller icke kommer i strid med andra fakta, som kunde upphäfva densamma. Anledningen, hvarför friheten framstår såsom en motsägelse, är enligt Kant den, att man betraktar menniskan såsom helt och hållet hörande till sinneverlden. Vore denna förutsättning riktig, så vore äfven konklusionen, att menniskan saknar frihet, obestridlig, emedan allt, som hör till sinneverlden, är underkastadt empirisk kausalitet, enligt hvilken alla verkningar med nödvändighet framgå ur i tiden förut varande orsaker. Men det är endast såsom fenomen som menniskan hör till sinneverlden; såsom noumen deremot hör hon till den osinliga verlden eller förståndsverlden. Kant erinrar här derom, att, emedan vi icke förnimma hvad tingen äro i sig sjelfva, utan endast huru de visa sig och framstå för oss såsom fenomener, vi härigenom föras till begreppet om tvänne verldar, sinneverlden och i och för sig varandets verld eller förståndsverlden, som för vårt vetande är otillgänglig. Menniskan kan icke heller genom den kunskap, som det inre sinnet gifver, få någon kännedom om hvad hon i sig sjelf är. Ty då hon icke skapar sig sjelf, utan endast ur erfarenheten förvärfvar kunskap om sig, så måste om denna kunskap gälla detsamma som om hvarje annan, att man genom den

endast fattar hvad menniskan är såsom fenomen. Men till grund för det åskådliga eller fenomenet måste dock ligga något annat, som utgör menniskans sanna jag, utan att vi någonsin kunna veta, hvad detta i sig sjelft är. Menniskan hör sålunda till tvänne verldar, till förståndsverlden såsom väsen och till sinneverlden såsom fenomen. Detsamma gäller äfven om allt annat, som för oss är. Äfven det minst odlade förstånd är icke främmande för den tanken, att till grund för företeelserna ligger ett osynligt och af sig sjelft verksamt, ehuru detta medvetande snart åter fördunklas, emedan det vill försinliga detta osynliga och i detsamma finna ett föremål för åskådande. Menniskan har ock en förmåga, genom hvilken hon är upphöjd öfver tingen och äfven öfver sig sjelf såsom blott sinlig, ja en förmåga, som är högre än sjelfva förståndet, nemligen förnuftet i inskränkt mening. Genom denna förmåga är det, som menniskan gör motsättningen mellan sinneverlden och förståndsverlden och som hon fattar sig såsom en öfversinlig varelse, som är medlem af den senare. Menniskan har nu tvänne särskilda synpunkter, från hvilka hon kan betrakta sig sjelf och finna lagar, som på henne hafva afseende. Hon kan nemligen dels betrakta sig såsom hörande till sinneverlden och underkastad hennes lagar, heteronomi, och dels såsom hörande till förståndsverlden och stående under avtonomiens lagar samt följaktligen såsom fri. Dessa tvänne synpunkter för betraktelsen gälla icke endast med afseende på menniskan i det hela, utan ock med afseende på hvarje särskild handling, hvilken följaktligen är fri, såvida hon hör under viljans avtonomi, men ofri deremot, såvida hon tillika framträder i sinneverlden och är underkastad hennes lagar. Frihet och naturnödvändighet, avtonomi och heteronomi, stå följaktligen icke i strid med eller upphäfva hvarandra, emedan de gälla i olika afseenden eller framträda inom olika områden, till hvilka det subjekt hör, till hvilket de båda motsatta refereras. Friheten innebure en motsägelse endast då, om ett och samma subjekt i samma afseende vore bestämdt både af naturnödvändighet och frihet. Af denna förutsättning skulle följa, att, då naturnödvändigheten, som jemväl kan åskådliggöras genom exempel från sinneverlden, icke låter förneka sig, friheten måste förkastas. Men enligt Kant ligger ingen motsägelse deri, att menniskan och hennes handlingar såsom framträdande i sinneverlden äro underkastade naturnödvändigheten, men såsom hörande till en annan och högre verldsordning äro fria.

Då nu friheten har blifvit uppvisad såsom den yttersta grunden för pligtens och det kategoriska imperativets möjlighet och då frihe-

ten äfven har blifvit skyddad mot hvarje inkast af det spekulativa förnuftet, så anser Kant en fast grund härigenom vara lagd för moraliteten. Något annat och mer anser Kant icke heller vara behöfligt för sedlighetens möjlighet än de bestämningar, som nu i sina allmänna drag blifvit uppvisade. Detta är ock hufvudsakligen hvad Kant söker visa i kritiken af det praktiska förnuftet. Han söker här visa, att det praktiska förnuftet är en tillräcklig bestämningsgrund för viljan. Detta ådagalägger han genom att visa, att det praktiska förnuftet innehåller en maxim eller lag, konstituerar ett praktiskt objekt eller ändamål samt gifver en driffjäder [1]). Kan det praktiska förnuftet visas vara tillräcklig förklaringsgrund för dessa bestämningar, så är det ock en tillräcklig bestämningsgrund för viljan. Att det praktiska förnuftet innehåller en maxim eller högsta lag inses genom det kategoriska imperativet, som genom samvete och pligt kungör sin närvaro i menniskans inre. Det objekt, på hvilket det praktiska förnuftet är riktadt och som genom detsamma förverkligas, är det sedligt goda, som till arten är skildt från formerna af det sinligt goda, det angenäma och det nyttiga, hvilka ha sin grund i sjelfviskheten. Det praktiska förnuftet är sitt eget objekt och det sedligt goda är följaktligen det praktiska förnuftet sjelft. Det förverkligar sig sjelft såsom praktiskt förnuft, såsom avtonomiskt och fritt eller såsom god vilja. Menniskan kan icke åsyfta någonting högre med sina handlingar än det att vara praktiskt förnuft eller god vilja. Skulle förnuftet göra någonting annat till sitt objekt och ändamål, så skulle det sjelft sjunka ned till ett blott medel för detta, hvilket vore sedlighetens förstöring. Förnuftet ådagalägger sin absoluta karakter derigenom, att det icke kan brukas såsom blott medel utan att menniskan derigenom upphör att lefva ett förnuftigt lif. En driffjäder åter gifver förnuftet derigenom, att det hos menniskan väcker en känsla af aktning, som till sjelfva arten är skild från alla de känslor, som verkas af det sinliga. Denna känsla visar sig vara till arten skild från andra känslor derigenom, att hon å den ena sidan innebär en känsla af förödmjukelse eller ringhet, resignation, men å den andra sidan äfven af upplyftelse, elevation. Då dessa bestämningar, som utgöra det konstitutiva i sedligheten, följa af det praktiska förnuftet såsom avtonomiskt och fritt, så är härmed ådagalagdt, att det är tillräcklig grund för sedligheten.

---

[1]) C. Y. Sahlin, Kants, Schleiermachers och Boströms etiska grundtankar, Upsala 1877. Sid. 29.

Hvad vi än ytterligare anse oss böra tillägga för att till sina allmänna grunddrag karakterisera Kants sedelära är dels det sätt, hvarpå Kant bestämmer den praktiska verksamhetens förhållande till sitt material, sinligheten, och dels hvad som fordras för sedlighetens fullständiga realisation. Till sinligheten såsom varande den praktiska verksamhetens material kan den sedliga menniskan enligt Kant endast intaga ett negativt förhållande. Menniskan har att bekämpa och negera sinligheten såsom varande oförenlig med det förnuftiga lifvet. Den praktiska verksamheten innehåller sålunda enligt Kant endast en negativ sida såsom endast utgörande en strid mot hinder och det onda. Och Kant anger ingen viss ordning, hvari denna kamp mot sinligheten bör utkämpas, så att menniskan derunder hade att uppfylla någon bestämd serie af speciella pligter i lifvet, utan han framhåller endast i allmänhet, att sinligheten bör bekämpas och negeras. Och då menniskan icke i detta lifvet eller i någon viss ändlig form af lif når slutet af denna strid, så har hon att tro på själens odödlighet, så att hon kan i oändlighet fortsätta striden mot sinligheten och det onda. Denna strid blir följaktligen en gränslös fortgång till ett oupphinneligt mål, hvilket strängt taget icke är någon fortgång eller något framåtskridande, alldenstund målet är lika oändligt aflägset. Då menniskan likväl icke kan frigöra sig från den sinliga naturen, så fordras för det godas fullständighet lycksalighetens förening med dygden. Men denna förening kan icke åvägabringas af menniskan. Dygdens närvaro medför icke lycksalighetens och icke heller tvärtom, emedan de icke stå i något analytiskt förhållande till hvarandra utan i ett syntetiskt. Derför måste menniskan tro på en personlig Gud, som är allvetande för att veta, hvilket mått af lycksalighet, som svarar emot hvars och ens dygd, och allsmägtig för att kunna åvägabringa den öfverensstämmelse mellan de fenomena och de noumena verldsordningarna, som för lycksalighetens förening med dygden förutsättes.

Till de förtjenster, som Kant har inlagt med afseende på sedelärans utbildning, räkna vi i första rummet hans praktiska rationalism i motsats mot den gröfre och finare evdemonism, som vid hans uppträdande var allmänt rådande. Man hade före Kant uppfattat menniskan såsom blott varande ett sinligt väsen. Kant deremot har uppvisat förnuftet hos menniskan såsom en möjlig bestämningsgrund i motsats mot sinligheten. Eller: liksom Kant i teoretiskt afseende uppvisade ett rent hos kunskapsförmågan såsom grund för allmängiltig och nödvändig kunskap, så har han ock i praktiskt afseende såsom grund till allmängiltigt och nödvändigt

samt sedligt handlande uppvisat ett rent hos hennes vilja och framhållit dess artskilnad från alla böjelser och alla blott sinliga bestämningsgrunder. Och i förnuftet såsom ett rent har menniskan det goda i och för sig, hvilket först måste uppvisas, innan man kan bestämma hvad det goda är i och för menniskan. Har man icke uppvisat, hvad det goda är i och för sig, så har man intet absolut mått för skilnaden mellan ondt och godt i moralisk mening eller mellan rätt och orätt. Man finner, att de historiskt gifna moralsystemer, som icke uppvisat, hvad det goda är i och för sig, icke fått någon fast skilnad mellan det onda och det goda, utan slutligen stannat vid det resultat, att någon bestämd gräns mellan dem icke kan fasthållas. Vidare har Kant visat, att förnuftet yttrar sig i pligter, som på det strängaste skilja sig från alla de handlingar, som ha sin grund i sjelfviskheten; framstår såsom en ovilkorligt bjudande lag till skilnad från alla subjektiva och blott vilkorligt befallande grunder för handlandet, samt såsom avtonomisk och fri vilja, hvarvid friheten är det, utan hvilket intet kan vara ett moraliskt godt för menniskan eller ega ett sedligt värde. Slutligen har Kant visat, att menniskan genom det rena praktiska förnuftet eller genom den utan inskränkning goda viljan eger sammanhang med andra förnuftiga väsenden, hvilka, emedan de bestämmas af samma moraliska lagar, utgöra ett organiskt helt eller ett moraliskt rike, hvars öfverhufvud är Gud. Härmed har Kant visat, att menniskan icke har det goda endast för sig sjelf utan gemensamt med alla andra förnuftiga väsenden och såsom stående i förhållande till dem inom det moraliska riket. Utgående från den enskilda menniskan såsom förnuftig har sålunda Kant höjt sig till den universella uppfattningen af alla förnuftiga väsenden, genom hvilken de framstå såsom ett enda sammanhängande helt eller en förnuftig verld.

Men Kants sedelära företer äfven vissa väsentliga brister, som med de förutsättningar, från hvilka Kant hade utgått, blefvo oundvikliga, men hvilka alla, såsom förhållandet har visat sig vara med de svårigheter, vid hvilka Kant stannade inom den teoretiska filosofien, kunna öfvervinnas, om man utgår från den insats i filosofien, som har blifvit gjord genom Boström. Till dessa brister hör för det första den motsats, som enligt Kant eger rum mellan det teoretiska och det praktiska förnuftet. Denna motsats står hos Kant oöfvervunnen, ty hvad han sedermera gjorde för att genom inskjutandet af en kritik af den reflekterande omdömeskraften finna ett föreningsband mellan de båda kunde icke häfva de svårigheter, med hvilka detta problem hos Kant var förenadt. Liksom Kant i teoretiskt af-

seende icke fick allt till ett helt, så blir menniskan icke heller ett väsen, när hon ses både såsom teoretiskt och praktiskt subjekt. Såsom teoretiskt subjekt är menniskan i det hela sinlig, under det att det förnuftiga är transcendent; såsom praktiskt subjekt deremot är menniskan förnuftig, hvarvid det sinliga är transcendent. Men mellan sinligheten och förnuftet eger enligt Kant en oöfvervinnerlig motsats rum. Anledningen, hvarför Kant icke får menniskan till ett väsen, är den samma här som i teoretiskt afseende eller den, att han icke har uppvisat, hvad själen är i sig sjelf eller till sin substans, ty substansen är enheten i alla menniskans förmögenheter, krafter och bestämningar. På grund häraf har Kant icke kunnat visa, att menniskan är en enda förmåga, som efter olika indelningsgrunder låter specificera sig i olika förmögenheter. Så indelas menniskan i sinlighet och förnuft, om man afser innehållet eller de olika individuella verkligheter, fenomenet eller väsendet, som bestämma henne, samt i teoretisk, praktisk och estetisk förmåga, om man afser det olika speciella ändamål, af hvilket hvarje förmåga är förmåga. Teoretisk förmåga är anden, såvida han är förmåga af ett egentligare och klarare sjelfmedvetande, praktisk förmåga, såvida han är förmåga af ett afsigtligt och fritt förändrande, nemligen af det, som för anden är yttre, till harmoni och samstämmighet med det, som för honom är inre, och slutligen estetisk förmåga, såvida han är förmåga af harmonisk verksamhet såsom blott sådan; och alla dessa förmögenheter äro sinliga eller förnuftiga, allt efter som deras funktioner ha till innehåll fenomenet eller väsendet. Det möter ingen svårighet att fatta menniskan såsom ett enda organiskt väsen, om man rätt fattar betydelsen af dessa förmögenheter samt af de grader och former, under hvilka de framträda och ser dem alla såsom varande en och samma lefvande eller sjelfmedvetande ande, betraktad i olika afseenden. Men Kant har icke utredt hvad själen är till sitt väsen, icke lemnat någon tillfredsställande indelning af hennes förmögenheter och funktioner och särskildt icke utredt förhållandet mellan teoretisk och praktisk förmåga och verksamhet samt mellan teoretisk och praktisk filosofi.

Vidare är det en brist hos Kant, att etiken icke är en filosofisk eller kategoriskt giltig vetenskap utan endast en lära, som innehåller praktiska postulater, är föremål för en praktisk tro och eger hypotetisk giltighet. Kant har icke utgått från det allmänna begreppet om sedligheten såsom etikens föremål och på demonstrativ väg ledt sig till ett sammanhängande och fullständigt helt af begrepp, som ega samma giltighet som principen sjelf, utan han har

endast utgått från ett faktum, som icke är begripet eller kan till begrepp utvecklas, och grundat etikens hela innehåll på förutsättningen af detta. Härigenom blir etiken icke en kategorisk vetenskap utan på sin höjd endast en hypotetisk. Hvarje verklig vetenskap måste utgå från och grunda sig på begrepp, en klart insedd eller bevisad princip, och kan icke hafva sin utgångspunkt och princip endast i ett faktum, som endast kan vara det, från hvilket man utgår för att utveckla vissa begrepp. Kants utgångspunkt och förutsättning är denna: antag såsom, faktiskt gifvet att menniskan har pligtmedvetande och frihet eller öfver hufvud praktiska intressen, hvilken blir då läran om sedligheten och hvad dermed eger sammanhang? — Men har menniskan något medvetande af hvad som hörer till sedligt lif, så måste detta medvetande såsom dunkelt också kunna utvecklas till klarhet och slutligen till ett sammanhängande och så vidt möjligt är fullständigt helt af begrepp om sedligheten. Att så måste förhålla sig blifver klart, om man utgår ifrån hvad vi förut hafva visat vara ådagalagdt genom Boström, nemligen att menniskan både i förnuftigt och sinligt afseende är teleologiskt bestämd, så att hon i begge dessa afseenden har ett potentielt innehåll, som eger möjligheten af utveckling.

Till en sådan ståndpunkt måste man följdriktigt blifva drifven, äfven om man utgår från vissa läror, som i outvecklad form finnas jemväl hos Kant. Så t. ex. äro Kants praktiska postulater icke praktiska utan teoretiska funktioner eller bestämningar. Men äro de teoretiska funktioner, men likväl icke begrepp, så måste de vara föreställningar eller känslor och följaktligen såsom hafvande dunkelt innehåll ega en möjlighet att i sina momenter utvecklas till klarhet eller till begrepp, genom hvilka äfven andra begrepp, som med dem ega sammanhang, kunna utvecklas. Vi se häraf, att icke heller Kant har kunnat frånkänna menniskan en andlig, osinlig eller förnuftig erfarenhet. Men har menniskan en förnuftig erfarenhet, så måste den äfven hafva ett innehåll, nemligen sjelfva väsendet, hvilket innehåll, såsom varande till sin form ofullkomligt, måste utgöra den förnuftiga andens potentialitet och såsom all potentialitet ega möjligheten af utveckling. Men har menniskan, såsom obestridligt är, en förnuftig erfarenhet och ett förnuftigt innehåll, nemligen sjelfva väsendet, som är det i och för sig sanna och goda, och kan detta innehåll utvecklas för menniskan så, att det kan blifva föremål för vetande eller begrepp, så följer häraf, att den praktiska filosofien och särskildt sedeläran till sin form måste blifva en annan än hvad hon var enligt Kant, nemligen en verklig filosofisk eller kategorisk

vetenskap, som eger sammanhang äfven med en möjlig teoretisk filosofi, emedan både den teoretiska och den praktiska filosofien måste handla om ett och samma väsen, endast betraktadt i olika afseenden, nemligen i det ena fallet såsom bestämmande menniskans teoretiska förmåga, hennes förstånd, hennes vetande, och i det andra fallet såsom bestämmande hennes praktiska förmåga, hennes vilja, hennes handlande.

Men äfven i Kants felaktiga antagande, att det osinliga icke kan vara föremål för vetande och vetenskap utan endast är tillgängligt för oss i praktiskt afseende eller såsom föremål för erfarenhet och tro, döljer sig en sanning af stor vigt och betydelse. Vi se nemligen häri den sanningen, att det är i praktiskt afseende, som det osinliga först och omedelbart framträder och yttrar sig för menniskan och då såsom praktisk bestämningsgrund eller lag eller såsom ställande absoluta fordringar på vår vilja. Och emedan det är i praktiskt afseende, som det osinliga först och omedelbart framträder, så är det en pligt för menniskan jemväl att tro på det förnuftiga och på det, som förutsättes för det praktiska lifvets intressen, äfven om man i teoretiskt afseende ännu icke kan begripa detta och göra det fattligt för sitt förstånd. Men ehuru det endast är under förutsättning af och i sammanhang med praktiska intressen, som det förnuftiga blir märkbart för menniskan, så kan det dock bringas till klarhet äfven i teoretiskt afseende och utvecklas till vetande eller begrepp. Och detta blifver tydligt, om man tager i betraktande de grunder, som vi dels här ofvan och dels i den föregående afdelningen af förevarande arbete hafva framstält efter Boström.

För att än ytterligare påvisa, huru den boströmska filosofien förhåller sig till den kantiska i det afseende, som är i fråga, och för att i sammanhang dermed ådagalägga, att de svårigheter, utom de redan angifna, vid hvilka Kant stannade, erhålla en tillfredsställande lösning, om man utgår från den insats i filosofien, som har blifvit gjord genom Boström, skola vi först taga i betraktande de allmänna bestämningar eller attributer, som på grund af sedlighetens allmänna begrepp tillkomma henne och sedan visa, att dessa bestämningar icke erhålla en fullständig förklaring med fasthållande af Kants ståndpunkt och förutsättningar, utan att de förutsätta en högre verldsåsigt. De allmänna bestämningar, som tillkomma sedligheten på grund af hennes definition, äro, att sedligheten är en teleologisk verksamhet eller utveckling, som är afsigtlig och fri, bestämd af förnuftet och som till sitt material har sinligheten. Då dessa bestämningar redan äro inom vetenskapen uppvisade och utredda, så behöfva vi

icke här vidare med dem sysselsätta oss. För det första visar det sig då, att Kant icke kan fatta sedligheten såsom en teleologisk verksamhet eller utveckling utan endast såsom en kontinuerlig eller lagbestämd förändring. Men häraf se vi, att Kant, huru mycket han än yrkar, att det förnuftiga lifvets kausalitet är en annan än naturens, dock icke har kunnat frigöra sig från det antagandet, att det sedliga lifvets verksamhet är analog med naturens verksamhet i sina lägre former. Naturens krafter förete nemligen endast en kontinuerlig förändring af ett gifvet material, men någon teleologisk verksamhet eller egentlig utveckling finna vi icke hos den oorganiska naturen eller så länge man icke går utom henne. Det är endast det ändliga lifvet, som till form för sin tillvaro har utveckling, och så länge man icke tillägger lifvet en annan verksamhet än en blott kontinuerlig förändring, rör man sig derför endast med analogier, som äro tagna från den oorganiska naturen.

Anledningen, hvarför det för Kant blef en omöjlighet att fatta det sedliga lifvet såsom en utveckling, finna vi i hans teoretiska filosofi och i de brister, som vi redan der hafva påvisat. Kant hade nemligen icke fattat menniskan såsom ett substantielt väsen, som framträder såsom en verklig förmåga med ett potentielt innehåll, som utvecklas. Själen är enligt Kant tvärtom endast en form. Men en blott form kan icke hafva ett potentielt innehåll och icke heller vara subjekt och grund för en utveckling. Utvecklingen och den potentialitet, som ligger i utvecklingen, kunna endast vara bestämningar hos en verklig förmåga. Men är menniskan enligt Kant icke i teoretiskt afseende en förmåga med ett konkret och potentielt innehåll, så kan hon icke heller vara en praktisk förmåga med ett potentielt praktiskt innehåll, som eger möjligheten af utveckling. Kant har icke fattat den praktiskt verksamme menniskoanden såsom en verklig förmåga, som har hela den verklighet, som hör till det praktiska lifvet, alla motiver eller bestämningsgrunder, alla praktiska lagar och ändamål, det goda och det godas egen verld, till sitt möjliga innehåll, så att det successivt i tiden kan öfvergå til aktualitet för henne. Men en sådan teleologisk idealism är förutsättning för sedlighetens och öfver hufvud för den praktiska filosofiens möjlighet. Ty liksom det i teoretiskt afseende för möjligheten af sanning och kunskap förutsättes, att verlden är en bestämning hos menniskan och kommer till aktualitet för hennes medvetande, så förutsättes äfven i praktiskt afseende för möjligheten af sedlighet och pligt, att det goda och det godas verld äro innehåll hos den praktiske anden och ett potentielt innehåll, som kan öfvergå till aktualitet. Men enligt

Kant finnes intet potentielt innehåll hvarken hos den teoretiske eller hos den praktiske anden. Derför är anden icke heller fattad såsom en förmåga. I teoretiskt afseende är anden en form, som har de verkliga tingen eller den verkliga verlden utom sig, och likaså är anden äfven i praktiskt afseende endast en form utan innehåll, hvaraf följer, att det goda och dess innehåll måste falla utom anden och kan följaktligen icke vara dess potentiella bestämdhet. Men saknar anden innehåll och potentielt innehåll, så kan anden icke heller vara förmåga, emedan en förmågà måste vara förmåga af något, nemligen af ett potentielt innehåll, som kan utvecklas, ty förmåga af intet är ingen verklig förmåga utan endast en kontradiktion. I teoretiskt afseende utgjorde det sinliga innehållet icke den teoretiske andens potentialitet utan var på yttre sätt upptaget och genom en synthesis förbundet med formen. Häraf följer, att sinligheten icke heller i praktiskt afseende kan vara en potentiel bestämdhet, som har organiskt sammanhang med det praktiska subjektet. Och något annat innehåll finnes icke hos subjektet eller hos det praktiska förnuftet. Följaktligen är det endast en form, som icke kan vara en förmåga eller grund till det sedliga lifvets utveckling.

Att det sedliga lifvet enligt Kant icke innebär en utveckling, visar sig äfven deraf, att det icke fortgår till något verkligt och bestämdt ändamål, som genom detsamma aktualiseras. Det sedliga lifvet är enligt Kant endast en progressus in infinitum eller en gränslös perfektibilitet, som icke innebär en utveckling och som icke fortgår till något ändamål. Häraf visar det sig än tydligare, att det sedliga lifvets verksamhet är fattad i analogi med rörelsen i naturen. Det är också helt naturligt, att, när Kant i teoretiskt afseende har öfverflyttat på anden den mekaniska kausalitet, som tillhör tingen, han icke heller i praktiskt afseende skall kunna höja sig till en verklig teleologisk uppfattning af det sedliga lifvet. Både den moraliska lagen och pligten hänvisa på och förutsätta teleologi eller ett absolut ändamål, på hvilket de hafva afseende, eller till hvilket lagen leder menniskan och hvilket i sina innehållsmomenter aktualiseras genom pligten. Men här finnes intet ändamål. Sjelfva ändamålens rike är här endast en form utan innehåll och verklighet. Derför framstå här den moraliska lagen och pligten strängt taget såsom någonting oförklarligt, som vid ett konseqvent förfarande skulle förnekas. De äro endast momenter i en gränslös process, som innebär en motsägelse och orimlighet.

Kant har visserligen uppvisat vissa formella bestämningar hos sedligheten, men han har icke uppvisat ett substantielt innehåll hos

dessa bestämningar och icke heller lemnat en tillfredsställande förklaring af dessa bestämningars möjlighet: brister, hvilka stå i sammanhang dermed, att Kant icke kunde betrakta sedligheten från en enda omfattande synpunkt, nemligen såsom innebärande en utveckling i och för den sedlige anden af hans möjliga innehåll. Boström deremot har fört undersökningen längre än Kant, uppvisat ett innehåll hos sedligheten och lemnat en tillfredsställande förklaring för möjligheten af de bestämningar, som Kant hade uppvisat såsom väsentliga för sedligheten. Boström har uppvisat menniskans substantiella väsen och visat, att detta väsen framstår för menniskan jemväl såsom en verklig praktisk förmåga, d. v. s. såsom den grund, från hvilken det sedliga lifvets utveckling utgår, den lag, som leder utvecklingen, och det ändamål, hvartill utvecklingen syftar, så att grunden, lagen och ändamålet äro ett och samma substantiella väsen eller en och samma sedlige ande framträdande såsom praktisk förmåga och sedd från olika synpunkter. Sedligheten blir nu en verklig utveckling och får ett högsta ändmål eller en causa finalis, nemligen den sedlige anden sjelf, som har att utveckla sig till den fullständiga aktualisationen af sitt väsen.

Hvad beträffar afsigtligheten såsom en bestämning hos den sedliga verksamheten, så följer af det föregående, att, om man dermed menar medvetande af ett högsta ändamål och af handlingarnas och medlens förhållande till detta, sedligheten enligt Kant icke heller får bestämningen afsigtlighet. Kant talar visserligen om ändamål, nemligen dels sjelfändamål, som aldrig äro blott medel, och dels subjektiva och sinliga ändamål. Men de förra äro icke ändamål i egentlig mening, dels emedan de icke hafva konkret innehåll, utan, såsom vi hafva sett, endast utgöra en form, som saknar verklighet, och dels emedan de icke utgöra en potentiel bestämdhet hos anden, som kan öfvergå till aktualitet genom en utveckling. Och icke heller äro de senare ändamål i egentlig mening, dels emedan icke heller dessa äro momenter af en utveckling och dels emedan de falla i tiden och äro sinliga. Det i tiden varande, som är sinligt, kan endast vara timliga vilkor för ett ändamål, som i sig sjelft är höjdt öfver tiden, ehuru det visserligen för oss framträder i tiden och då senare än sina verkningar. Sedligheten är derför enligt Kant icke heller ett afsigtligt lif i egentlig mening, ehuru det sedliga lifvet visserligen är sjelfmedvetet och detta ända derhän, att det uteslutande är bestämdt af begrepp och begreppsgrundsatser.

Friheten har Kant strängare än någon före honom upptagit såsom en bestämning hos det sedliga lifvet. Men någon förklaring af

frihetens möjlighet har dock icke heller Kant lemnat. Tvärtom visar sig friheten vara oförenlig med Kants ståndpunkt och förutsättningar. Frihetens möjlighet förutsätter nemligen teleologisk kausalitet, hvilken, såsom vi nu hafva sett, Kant icke kan uppvisa och erkänna. Ty endast ett af ett verkligt ändamål bestämdt väsen kan, sedan det har kommit till ett visst högre stadium af sin utveckling, ega möjligheten af frihet inom de gränser, som för densamma äro gällande. Anledningen, hvarför inom hela vetenskapens historia friheten har stått oförklarad eller till och med ansetts stå i strid med lagarna för all verklig kausalitet, är den, att man icke har kunnat höja sig till en teleologisk idealistisk uppfattning af hela den gifna verkligheten, utan fattat kausaliteten såsom empirisk eller såsom innebärande ett förhållande mellan i tiden förutvarande orsaker och deras i tiden efterföljande verkningar. Då nu dessa verkningar omöjligen kunna vara fria, emedan de med nödvändighet bestämmas af det i tiden föregående, så har friheten blifvit oförklarlig. Så snart man sätter in viljan i en empirisk kausalitetsserie, så blifva hon och hennes handlingar ofria, emedan de nu bestämmas af orsaker, som äro oberoende af viljan. Kant har visserligen insett detta och derför yrkat, att friheten är en öfversinlig kausalitet, som tillhör viljans noumena eller tidlösa väsen och som gör, att hon genom sig sjelf kan börja en kausalitetsserie i tiden. Men utom det att friheten icke tillhör sjelfva väsendet eller förnuftet (detta är sjelfständigt, som är en absolut bestämning), utan endast viljan såsom enhet af sinlighet och förnuft, så har Kant icke utredt eller uppvisat möjligheten af en sådan kausalitet hos sjelfva förnuftet. Den kausalitet, som har sin tidlösa orsak i sjelfva förnuftet, är icke visad vara teleologisk, såsom friheten fordrar. Den strid, som omedelbart synes ega rum mellan frihet och naturnödvändighet, söker Kant häfva derigenom, att han förlägger dem inom olika områden hos menniskan eller låter dem tillkomma menniskan och hennes handlingar, betraktade i olika afseenden, nemligen dels såsom framträdande inom sinneverlden och dels såsom hörande till förståndsverlden, hvarvid Kant i öfrigt anser det vara för oss helt och hållet obegripligt, huru dessa begge kausaliteter kunna öfverensstämma. Men vid en strängare undersökning visar det sig dock, att dessa kausaliteter, om de begge antagas vara lika verkliga, stå i strid med eller upphäfva hvarandra. Erfarenheten ger visserligen vid handen, att en motsats förefinnes mellan ofrihet och frihet eller att menniskan i ett afseende, nemligen dels såsom framträdande i sinneverlden och underkastad dess lagar, och dels såsom bestämd af

tänkandets lagar, är ofri, under det att hon i ett annat afseende deremot, eller såvida hon framstår såsom vilja, är fri; men detta betyder icke, att kausaliteten är annat än teleologisk eller att det finnes andra orsaker än causae finales. Det i tiden varande, som föregår verkningars framträdande, är icke någon verklig orsak, emedan det är osjelfständigt, utan endast ett fenomenelt vilkor för verkningar eller ett material, hvari de framträda. För att finna en verklig orsak måste man gå till det tidlösa eller eviga, som är sjelfständigt, och af detta är allt i tiden varande, som är sinligt, sjelft endast en verkan i och för menniskan. Den empiriska kausaliteten är följaktligen endast ett sinligt och motsägande föreställningssätt, som vid en rationel betraktelse af den gifna verkligheten upplöser sig. Deri, att Kant koordinerar med hvarandra tvänne motsatta kausaliteter, naturens och andens, se vi en rest ännu qvar af den gamla kartesianska dualismen. Ser man deremot all verklighet såsom ett innehåll hos menniskans ande, så måste verkligheten i det hela vara bestämd af lagarna för andens egen utveckling, hvilka lagar äro teleologiska och organiska. Och endast med dessa lagar står friheten till sammans, men icke med empiriska och oorganiska. Hvad vi kalla mekanisk och dynamisk förändring innebär icke en total frånvaro af teleologi eller utveckling, utan är endast en grad af denna, till hvilken den också förvandlar sig, när den ses i sammanhang med lifvet eller i sammanhang med menniskans ande.

Men de nu anförda skälen äro icke de enda, som för Kant måste leda till förnekande af friheten. Friheten omöjliggöres äfven af det sätt, hvarpå Kant uppfattar det praktiska förnuftet, som enligt honom är subjektet för friheten. Då det praktiska förnuftet är abstrakt, så kan det icke vara fritt. Friheten är en form af sjelfverksamhet och sjelfmagt, men det abstrakta kan icke verka, utan endast det fullt konkreta eller individuella, och ej heller framstå såsom en magt öfver bestämningar. Då det praktiska förnuftet är en abstrakt form, så kan det icke ega den relativa sjelfständighet och magt, som tillhör friheten. Det är endast den sinligt förnuftiga anden såsom konkret bestämd som kan framstå såsom den magt, som kan aktualisera eller icke aktualisera möjliga bestämningsgrunder.

Taga vi åter i betraktande den fjerde bestämningen, som vi funnit vara väsentlig för sedligheten, nemligen hennes bestämdhet af förnuftet, så visar det sig äfven här, att Kant icke har fört undersökningen tillräckligt långt fram. Kant har visserligen framhållit, att sedligheten har sin princip i förnuftet, men deremot har han icke uppvisat möjligheten af en förnuftig bestämdhet hos menniskan

såsom artskild från sinligheten. Menniskan är förnuftig derigenom, att hon står i förhållande till Gud, men detta förhållande är icke af Kant i begrepp fattadt och utredt. Endast om menniskan är bestämd af Gud och hans innehåll, kan hon vara förnuftig eller hafva en bestämdhet, som till sjelfva arten är skild från hela sinligheten. Eller: menniskan är förnuftig derigenom, att hon har sitt sanna väsen i Gud; eljest har hon icke ett substantielt utan endast ett relativt och accidentelt väsen, som blott till formen skiljer sig från andra relativa väsenden inom den ändliga tillvaron. Men dessa frågor hafva icke af Kant blifvit på vetenskapligt sätt utredda och besvarade. Liksom det i teoretiskt afseende eller för möjligheten af en rationel antropologi förutsättes, att menniskan har sitt sanna väsen i Gud, så förutsättes äfven i praktiskt afseende eller för möjligheten af en rationel sedelära, att menniskans väsen innehålles i Gud såsom bestämning eller idé hos honom. Men då Kant icke har höjt sig till uppfattningen af menniskans ursprungliga väsen såsom varande innehåll eller bestämning hos Gud, så har han icke fört till slut undersökningen om det goda i och för sig, som är föremålet för en rationel sedelära, och får derigenom icke heller något absolut mått för hvad som är godt i och för menniskan, ty ett sådant absolut mått kan endast vara Gud och hans innehåll. Om menniskan såsom högsta mått och princip för det goda icke sätter Gud och hans innehåll utan endast sitt eget väsen, betraktadt såsom blott varande en ändlig form af förnuft, så leder detta till ett öfverskattande af menniskan eller till högmod och sjelfkärlek, emedan hon då icke har något absolut mått, som nedslår sjelfkärleken. Hon söker då, på samma sätt som den stoiske vise och den kantiske avtonomen, att ega det högsta goda och sedlighet endast genom sig sjelf, oberoende af Gud och det guddomliga, hvilket måste leda till egoism och sjelfkärlek. Endast om menniskan har sitt väsen i Gud, kan det vara en absolut praktisk princip, en ovilkorligt förbindande lag och ett högsta ändamål för den ändliga tillvaron och lifvet. Men då menniskan i teoretiskt afseende enligt Kant endast har ett sinligt väsen eller ett väsen, som blott är den aprioriska formen för en verklighet, hvilken är sinlig, så följer häraf, att menniskans väsen icke heller i praktiskt afseende kan hafva högre betydelse än att blott vara en allmängiltig och nödvändig form för samma sinliga innehåll. Kant har sjelf bestämt det praktiska förnuftet såsom endast varande en form. Men en form förutsätter ett med honom likartadt innehåll, hvars form han är. Nu är något annat innehåll än det sinliga icke uppvisadt eller finnes enligt Kant icke såsom bestämdhet hos

menniskan. Konseqvensen häraf är den, att den praktiska rationalismen icke låter fasthålla sig, utan att Kant äfven i praktiskt afseende följdriktigt föres tillbaka till empirism.

En sådan konseqvens kan äfven utdragas af det sätt, hvarpå Kant har bestämt sammanhanget mellan väsendena. För att menniskan skall hafva ett förnuftigt innehåll förutsättes äfven, att hon har organiskt sammanhang med alla andra förnuftiga väsenden. Menniskan är icke förnuftig endast för eller genom sig sjelf utan genom sitt sammanhang med alla andra förnuftiga väsenden eller derigenom att hon lefver i dem och de i henne. Till förnuftets begrepp hör icke endast dess absoluthet och sjelfständighet, dess artskilnad från det sinliga och dess oberoende af detsamma, utan äfven dess fullständiga bestämdhet af allt annat eller dess organiska sammanhang med hela den förnuftiga verkligheten. Men detta är icke af Kant på nöjaktigt sätt uppvisadt. Kant har visserligen sett väsendena i sammanhang med hvarandra så tillvida, att de utgöra ett helt derigenom, att de bestämmas af gemensamma lagar. Men detta sammanhang är icke ett reelt sammanhang, utan endast ett formelt. De sammanhänga genom formella bestämningar, men i öfrigt falla de utom hvarandra och äro motsatta. De falla utom hvarandra såsom enskilda och individuella och blott genom generella bestämningar sammanhänga de. Men ett sådant sammanhang är icke systematiskt eller organiskt. Ett organiskt sammanhang fordrar, att väsendena fullständigt ingå i hvarandra eller att de såsom individuella och individuelt förnuftiga lefva i hvarandra. Men ett sådant sammanhang har Kant icke uppvisat. Äfven i uppfattningen af sammanhanget mellan väsendena har Kant rört sig med en analogi, tagen ifrån naturen. I naturen utesluta väsendena hvarandra såsom individuella och endast genom generella och formella bestämningar sammanhänga de. Sammanhanget är der ofullständigt och modalt, icke totalt och icke ett substantielt såsom de sammanhängande. Eller: sammanhanget är der sekundärt, under det att mångfalden är det ursprungliga och primära. Men ett annat och högre sammanhang mellan väsendena fordrar särskildt äfven den praktiska filosofien. Endast om väsendena på organiskt sätt ingå i hvarandra, kunna de hafva sina ändamål eller sitt goda gemensamt och derigenom äfven ega ett verkligt intresse i hvarandras lif och ändamål. Eller: endast om de på fullständigt sätt ingå i hvarandra, kunna de älska hvarandra, men falla de deremot i anseende till hela den konkreta och individuella sidan af sina väsenden utom hvarandra, så måste kär-

leken blifva en omöjlighet, emedan ingen kan älska hvad som utgör en yttre och främmande motsats till hans eget väsen.

Slutligen har Kant icke heller uppfattat sinligheten så, att den kan vara ett material för det sedliga lifvet. Det sedliga lifvet fordrar, att sinligheten skall göras till organ för förnuftet, såvida detta är möjligt, och i annat fall till medel för detsamma. Men detta förutsätter, att sinligheten och förnuftet ursprungligen höra till sammans eller utgöra ett organiskt helt i och för menniskan. En sådan uppfattning af sinligheten och dess förhållande till förnuftet har dock icke Kant. Enligt Kant hör icke sinligheten ursprungligen till förnuftet, så att menniskan genom båda vore ett organiskt helt. Sinligheten är genom en synthesis utifrån upptagen i förnuftet, som i sig sjelft endast är en form. Af den ställning, som sinligheten härigenom måste komma att intaga till förnuftet, följer, att Kants sedelära måste blifva negativ. Ty då sinligheten icke har ett ursprungligt och organiskt sammanhang med förnuftet, utan är yttre och främmande för detsamma, så kan uppgiften i praktiskt afseende icke blifva den, att göra sinligheten till organ och medel för förnuftet utan endast att negera sinligheten, som inskränker och hämmar förnuftet, och att derigenom hålla detta obesmittadt och rent från sin motsats. Hade Kant deremot dragit ut konseqvenserna af sin lära, att verlden är menniskans fenomenverld, så skulle han hafva kommit till en annan uppfattning af sinligheten och hennes förhållande till förnuftet. Han skulle då hafva kommit till det resultat, att sinligheten såsom fenomen icke kan vara ett rent yttre och främmande för det subjekt, hvars fenomen den är, utan att den är ett potentielt innehåll, som ur subjektets eget inre utvecklas till aktualitet. Och dermed hade han äfven blifvit förd till en sådan teleologisk uppfattning af menniskan och hennes sinliga innehåll, som medgifvit uppställandet af en positiv sedelära med bibehållande af hennes strängt rationella karakter.

På grund af den abstrakta och negativa ståndpunkt, som Kant intager i sin sedelära, kan han icke heller uppvisa något konkret innehåll i sedligheten eller några speciella pligter, som menniskan har att i en viss ordning uppfylla i lifvet. Såsom abstrakt form kan förnuftet icke säga, *hvad* menniskan i hvarje fall har att göra, utan bestämmer henne endast negativt: var oberoende af det sinliga, bestäm dig icke efter böjelser eller för sinliga intressen, emedan detta allt, när det ses ur förnuftets synpunkt, är ett ondt, som bör bekämpas. Häraf följer äfven, att det onda blir nödvändig förutsättning för det goda; ty då det goda icke består i att införa och för-

verkliga i det sinliga materialet ett högre osinligt innehåll, utan endast i kamp och strid mot hindren och det onda, så kan menniskan icke vara god, såvida icke ett ondt finnes, med hvilket striden kan utkämpas. Denna strid kan icke heller leda till någon harmoni i menniskans inre, emedan detta skulle förutsätta, att de begge sidorna hos menniskan, sinligheten och förnuftet, kunde bringas till samstämmighet. Men då här en sida, som hör till menniskans väsen, skall undertryckas, så omöjliggöres derigenom harmonien i menniskans inre och känslan deraf, d. ä. lycksaligheten. Derför kan lycksaligheten här icke vara ett harmoniskt och tillfredsställande lif, till hvilket menniskan har att utveckla sig eller som framgår såsom resultat af dygdutöfning och pligtuppfyllelse, utan blifver endast något, som på yttre sätt förbindes med dygden. Lycksaligheten och dygden stå derför icke i organiskt förhållande till hvarandra. Tvärtom finna vi äfven här samma mekaniska och dualistiska uppfattning, som vi funnit inom så många andra områden hos Kant. Grunden till denna dualism eller till den söndring, som för Kant eger rum mellan lycksaligheten och dygden, äfvensom till den negativt rationalistiska ståndpunkt, som han intager i sin sedelära, är den skarpa motsats, som enligt honom förefinnes mellan form och innehåll, förnuft och sinlighet. Eller, anledningen är att söka i den brist, som vi redan förut hafva framhållit, nemligen den, att Kant icke har uppfattat menniskan såsom en verklig förmåga med ett potentielt innehåll, som eger möjligheten af utveckling. Låter det deremot visa sig, att sinligheten är ett potentielt innehåll, som är gifvet genom anden sjelf, så kan menniskan ock utveckla sig till den magt öfver sinligheten, som är väsentlig för friheten. Och är sinligheten derjemte ett fenomen för menniskan af det förnuftiga såsom väsen, så kan den ock göras till organ och medel, till vilkor och förutsättning för det förnuftiga innehållets aktualitet. Menniskan har då icke endast att strida mot sinligheten eller att negera henne, emedan sinligheten såsom varande andens potentialitet är substantialiter ett med förnuftet och derför icke kan vara oförenlig med detta. Dessutom kan striden mot sinligheten och undanrödjandet af hindren, som är ett negativt, icke vara menniskans ändamål, emedan detta alltid är ett positivt. Det kan endast vara en form eller ett sätt, hvarpå menniskan verkar för ett ändamål, men kan icke vara sjelfva ändamålet eller det goda. Den negativa sida, som ligger i all verksamhet och utveckling, hänvisar på eller förutsätter ett ändamål, genom hvilket hon får betydelse och värde. Har menniskan följaktligen ett positivt bestämdt ändamål, hvilket måste

vara hennes eget eviga väsen i Gud och detta väsens bestämdhet och är detta ändamål ett innehåll i menniskans utveckling, så får hennes praktiska verksamhet jemväl en positiv sida, nemligen att afsigtligt och fritt införa ändamålet i det lägre eller i det sinliga materialet och att så ordna förhållandena inom detsamma, att det blir vilkor och förutsättning för det högres eller ändmålets aktualitet.

Härmed ha vi äfven antydt de förtjenster, som Boström har om sedelärans utbildning utöfver den ståndpunkt, som hon intog enligt Kant, eller hvad Boström har gjort för att öfvervinna de ofullkomligheter och brister, vid hvilka Kant hade stannat. Vi kunna i korthet sammanfatta Boströms framsteg inom sedeläran utöfver Kant i följande punkter. Boström har uppfattat menniskans förnuftiga väsen så, att det kan vara grund, lag och ändamål i praktisk mening för menniskan. Han har visat, att förnuftet icke endast är en abstrakt form, som är lika och gemensam för alla förnuftiga väsenden, utan att hvarje menniska har sitt eget individuella förnuft, som hon finner sig böra på ett för henne egendomligt sätt förverkliga i lifvet, så att detta derigenom får ett konkret innehåll med individuelt bestämda pligter, som i en viss ordning böra uppfyllas. Detta väsen har han ock visat vara innehåll eller bestämning hos Gud, hvarigenom det är ett substantielt väsen, som till arten skiljer sig från allt sinligt. Men jemte det att menniskan har ett ursprungligt väsen, som är bestämning hos Gud, så är hon derjemte ock ett subjekt för sig sjelf eller en ändlig person, som är organisk enhet af väsen och fenomen, eller af förnuft och sinlighet och som i tiden utvecklar sig från möjlighet till verklighet. Denna utveckling framstår slutligen såsom afsigtlig och fri, och nu eger menniskan en möjlighet att sjelf taga sin utveckling om hand och gifva densamma den form och riktning, som öfverensstämmer med hennes förnuftiga väsen. Hon kan nu välja sitt eviga väsen i Gud såsom högsta bestämningsgrund, såsom lag och ändamål för sina handlingar, och så ordna sitt lägre, potentiella eller sinliga innehåll, att detta blir organ och medel för ändamålets aktualitet.

Vi skola nu angifva den ståndpunkt, som Kant intager i de öfriga delarna af den praktiska filosofien, nemligen den rationella rättsläran och den rationella religionsläran. Vi kunna då först anmärka såsom egendomligt för Kant, att det endast är sedeläran, som efter hans åsigt intager en oberoende ställning eller som utgör en sjelfständig praktisk vetenskap, under det att de begge öfriga delarna af den praktiska filosofien icke äro sjelfständiga praktiska vetenskaper, utan

blifva beroende af sedeläran, korollarier eller följder af denna. I det föregående hafva vi dock visat, att icke heller sedeläran strängt taget blir en sjelfständig vetenskap. Emellertid är det Kants mening, att den etiska synpunkten skall räcka till såsom förklaringsgrund äfven för de öfriga delarna af den praktiska filosofien. Rättsläran grundar sig på ett korollarium ur sedeläran, emedan den yttre friheten och lagarna för denna, hvilka äro rättslärans föremål, äro förutsättningar för den inre friheten eller sedligheten. Menniskan måste nemligen hafva ett område inom det yttre, inom hvilket hon kan bringa sedelagens föreskrifter till verkställighet, utan att störas af andra fria väsenden, som koexistera med henne inom samma sinliga verld. Häraf följer, att rättsläran blir en osjelfständig vetenskap, ty vore sedligheten möjlig utan dessa yttre rättsgränser och lagarna för dessa, så bortfölle rättsläran. Och äfven religionsläran är en osjelfständig vetenskap. Man måste göra den hypotesen, att det finnes en Gud, som åt hvar och en tilldelar det mått af lycksalighet, som motsvarar värdet af hans dygd. Men kunde sedlighet och dygd finnas utan en sådan yttre förening af lycksaligheten med dygden, så funnes måhända ingen Gud. Religionen måste enligt Kant byggas på moralen, icke tvärtom, emedan detta skulle hafva till följd, att fruktan och hopp blefvo driffjädrar för den sedliga handlingen, hvilket innebure sedlighetens upplösning. Då Guds idé aldrig kan vara en moralisk driffjäder, så får religionen icke bestämma oss till dygd, men väl dygd till religion. Moralen leder med nödvändighet till religion, emedan det högsta goda, som är det praktiska förnuftets ideal, endast genom en Gud kan realiseras. Religionen består enligt Kant deri, att menniskan erkänner alla moraliska bud såsom guddomliga befallningar. Enligt den moraliska förnuftsreligionen, som Kant äfven kallar den naturliga, behöfver man först veta, att något är ett moraliskt bud för att veta, att det äfven är en guddomlig befallning, under det att den uppenbarade, historiska eller statutariska religionen sluter deraf, att något är guddomlig befallning, till att det jemväl måste vara ett moraliskt bud. Häraf visar det sig, att Kant icke har fattat och bestämt de filosofiska rätts- och religionsläroma såsom sjelfständiga praktiska vetenskaper, utan att de blifva subordinerade under sedeläran samt korollarier eller följder af denna.

Före Kant var det rättsfilosofiska problemet upptaget till behandling af lärarne i den s. k. naturliga rätten. Men naturrättslärarne utgingo från det antagandet, att det icke gifves några andra förnuftiga väsenden än de menskliga individerna, hvarför de icke heller kunde betrakta rätten såsom annat än en blott mensklig be-

stämdhet. Ursprungligen hade enligt dem alla rätt till allt, till hela verlden, som följaktligen är hvarje individs egendom. Men då nu rättsobjektet är ett och detsamma, under det att rättssubjekten äro många, så måste dessa vid utöfningen af sin obegränsade urrätt komma i kollision med hvarandra, hvarigenom ett allmänt krigstillstånd uppstår eller åtminstone ett tillstånd af osäkerhet och fruktan. Ett sådant tillstånd kan icke i längden fördragas; derför måste fred slutas och förlikning ingås, hvilket endast kan ske genom aftal eller kontrakt, som följaktligen blir den egentliga förklaringsgrunden för staten. Staten föreställes nemligen här endast vara ett bolag, hvarför det uppkomstsätt och de beståndsdelar, som tilläggas bolag i allmänhet, äfven måste tilläggas staten. Vid statskontraktets afslutande måste individerna afsäga sig sin rätt till allt för att få en tryggad rätt till något och för att möjliggöra en fredlig sammanlefnad. Den rätt, som individerna afstå, öfvertages af staten. Staten, som härigenom uppkommer och konstitueras, får följaktligen all sin rätt af individerna, hvilkas rätt följaktligen förminskas i samma grad, som statens rättssfer utvidgas.

Men äfven om man antager såsom möjligt, att staten, ifrån att endast vara en opersonlig relation mellan individerna, kunde blifva ett verkligt subjekt för rättigheter, så föres man under den här gjorda förutsättningen till en olöslig antinomi mellan statens och individernas sjelfständighet. Ty om staten antages vara sjelfständig eller i åtnjutande af full frihet och rätt, så blifva individerna osjelfständiga eller rättslösa, och om individerna ega rättslig sjelfständighet, så är staten rättslös. Statens och individens sjelfständighet står här i strid med hvarandra, liksom individernas rättsliga sjelfständighet inbördes. Rätten antages här falla inom det sinliga området eller vara ett sinligt godt, med afseende på hvilket exklusivitet eger rum, så att den enes goda utesluter den andres. Hela detta antagande, att menniskan oberoende af samhället har rättigheter och rättigheter, som sakna begränsning och mått, är origtigt. Oberoende af samhället har menniskan endast sinlig obundenhet och sinligt godtycke, eller begär och drifter, hvilka äro obegränsade, så länge de icke bestämmas af förnuftiga lagar, som äro gifna genom samhället. Rätten deremot har menniskan endast såsom lefvande i samhället samt i och genom detta, hvilket följaktligen ger och utvidgar rätten i stället för att inskränka och negera densamma. Men detta förutsätter en annan uppfattning af rätten och samhället än som var rådande hos de moderna naturrättslärarne.

Kant har strängare än sina föregångare sökt skilja mellen sedligheten och rätten. Sedeläran handlar om dygdepligter, pligter, som grunda sig på sedlig sinnesförfattning, under det att rättsläran handlar om rättspligter, handlingar, som icke nödvändigt äro förenade med pligtenlig sinnesstämning. Eller: sedeläran handlar om handlingar, hvilkas motiv är sedelagen, under det att rättsläran endast handlar om yttre, i sinneverlden framträdande handlingar, hvilka icke lägga hinder i vägen för någon annans verksamhet för sitt sedliga ändamål, utan afseende på om dessa handlingar äro företagna i sedlig anda och sinnesförfattning eller af andra, äfven moraliskt klandervärda motiver.

Men att denna Kants distinktion mellan sedeläran och rättsläran är otillfredsställande visar sig genast, om man tager i betraktande, att den lag, som Kant lägger till grund för rättspligterna, icke är någon annan än den etiska eller ett moment af denna, af hvilken den sålunda skall vinna sin förklaring. Enligt Kant finnes det egentligen icke mer än en praktisk förnuftslag, nemligen den etiska, ehuru denna lag kan tillämpas på tvänne olika områden eller leder till tvänne lagstiftningar, nemligen lagstiftningen för den inre och för den yttre friheten. Kant intager sålunda samma ståndpunkt inom rättsläran, som de moderna naturrättslärarne, ehuru han genom sin rationella ståndpunkt inom sedeläran står högre än dessa. Denna riktning hade gjort till sin uppgift att förklara det juridiska, juridiska rättigheter och juridiska pligter samt hela den offentliga verksamheten, ur menniskan eller ur den privata personligheten. Naturrättslärarnes allmänna förfaringssätt består nu deri, att de taga naturrättsläraus princip från menniskan, men att de, sedan de genom analys af menniskan ha funnit vetenskapens princip, vända sig till staten och utveckla rättslärans öfriga innehåll med afseende på förhållanden, som finnas inom honom. Men rättsläran kan icke mer än någon annan vetenskap taga principen från ett område och det öfriga innehållet från ett annat, utan måste nödvändigt utveckla hela sitt innehåll genom analys af ett och samma väsen, nemligen staten. Men enligt naturrättslärarne och Kant är icke staten ett egentligt väsen utan endast det förhållande, i hvilket enskilda personer stå till hvarandra, på grund af aftal enligt de förra, på grund af juridisk lagstiftning enligt den senare. Men har icke staten blifvit uppfattad såsom ett egentligt väsen, så blifva icke heller de öfriga samhällena uppfattade såsom egentliga väsenden. Kant intager följaktligen en oorganisk, mekanisk eller sensualistisk ståndpunkt inom samhällsläran. De enskilda individerna äro ursprungligen utan enhet och sam-

manhang, men sedan få de sammanhang derigenom, att de underordnas under lagar, som innehållas i det praktiska förnuftet. Liksom i teoretiskt afseende sensationerna voro fristående enheter, som erhöllo sammanhang derigenom, att de förenades med formen, på samma sätt äro äfven de enskilda individerna en ursprunglig eller diskret mångfald, som erhåller enhet och sammanhang genom det praktiska förnuftet. Men ett sådant sammanhang är icke ursprungligt och substantielt utan endast sekundärt och formelt. Den objektiva juridiska rätten eller den juridiska lagen, som utgör sammanhanget mellan statsmedlemmarne, blir sålunda endast en form utan reelt innehåll. Men liksom den moraliska pligten icke kunde förklaras ur en formel lag, så kunna icke heller de bestämningar, som höra till det offentliga lifvet, förklaras ur en lag, som endast är formel. Den juridiska rätten framträder visserligen i och för oss endast såsom en form, men den måste dock, såsom hvarje praktisk lag och hvarje praktiskt ändamål, i sig sjelf vara konkret och individuel, såvida de juridiska rättigheterna och de juridiska pligterna samt hela den offentliga verksamheten ur densamma skola vinna sin förklaring. Kant har sålunda icke uppvisat något konkret och individuelt innehåll i rätten, eller han har icke uppvisat dess substantialitet. Dessutom kan icke den juridiska rätten eller de bestämningar, om hvilka den filosofiska rättsläran handlar, vinna sin förklaring endast ur individen och hans lag. Man kan icke härleda det publika ur det privata, d. v. s. ur den privata personligheten och hans etiska lag. Ur den privata personligheten och hans individuella förnuft kan man väl förklara de moraliska pligterna och de moraliska rättigheterna eller det sedliga lifvet, men deremot icke juridiska pligter och rättigheter samt det offentliga lifvet.

Det är tydligt, att den filosofiska samhällsläran i likhet med hvarje annan vetenskap måste börja med att strängt fixera sitt problem eller det, som genom henne skall förklaras. Det, som här är omedelbart gifvet och som i första rummet fordrar förklaring, är en särskild form af förbindelse, nemligen en samfäld förbindelse, en förbindelse, som menniskor ha gemensamt och endast såsom stående i samhällsförhållande till hvarandra och eljest icke. Denna förbindelse är icke en blott negativ förbindelse, d. v. v. en förbindelse att icke störa eller kränka den andres lif eller något, som är förutsättning och vilkor för lifvet, eller en förbindelse att icke motverka eller hindra en annans ändamål. Genom uppfyllandet af sådana blott negativa förbindelser kan icke det gemensamma ändamål, som medlemmarne ha genom samhället, förverkligas. Samhällsförbindelsen

är tvärtom en positiv förbindelse, en förbindelse att harmoniskt och konstant samverka inom en gemensam sfer och med afseende på ett för de samverkande gemensamt förnuftigt intresse eller ändamål, som endast genom en sådan samverksamhet kan förverkligas. Denna förbindelse är samhällsmedlemmarnes bundenhet vid det hela, som de tillhöra, eller vid samhället och har sålunda i detta sin grund. Nu uppstår frågan, huru beskaffadt samhället måste vara för att kunna vara grund till en sådan förbindelse, eller frågan, om den förbindelse, som medlemmarne hafva genom samhället, står till sammans med den uppfattningen af dess väsen, att det endast vore en tillfällig relation mellan ursprungligen skilda individer. En sådan undersökning leder till det resultat, att samhället såsom grund till en ovilkorlig eller absolut förbindelse måste vara ett förnuftigt väsen, en vilja eller personlighet, emedan ingenting annat kan vara absolut förbindande. Den förbindelse, som menniskan har, när hon betraktas endast för sig sjelf eller såsom blott menniska, den individuella eller enskildt menskliga förbindelsen, kan icke förklaras ur annat än ur menniskans förnuftiga väsen. Men är inom ett område grunden till en förbindelse förnuftet eller personligheten, så följer redan häraf, att äfven inom hvarje annat område, hvarest en förbindelse är gifven, grunden måste vara ett förnuftigt väsen eller en personlighet, som i densamma framträder och yttrar sin närvaro för menniskan, emedan likartade företeelser eller verkningar måste förklaras ur likartade orsaker.

Men en förbindelse kan ses icke endast såsom ett ovilkorligt bud att göra något, som är fordradt, utan ock såsom varande en förbindelse att akta något, som en annan har att göra inom det yttre, följaktligen en förbindelse att akta och respektera andras yttre handlingar. Då dessa handlingar fordra aktning, så måste de för de handlande väsendena sjelfva vara tillåtna och befogade gent emot alla andra personer, till hvilka de komma i förhållande inom det yttre, d. ä. deras rättigheter. Men ett väsendes rättigheter äro ingenting annat än väsendets egna förbindelser eller pligter, ehuru betraktade i förhållande till andra handlande väsenden inom det yttre och såsom gränser för deras yttre handlingar. Vi ha härmed kommit till ett nytt i samhällslifvet gifvet faktum, som den filosofiska samhällsläran har att förklara, nemligen faktum af rättigheter. Dessa rättigheter äro oskiljaktigt förbundna med samhället, ty det är i samhället, som hvarje dess medlem har tillåtelse, befogenhet eller bemyndigande att fritt handla inom det yttre, under det att alla andra hafva deremot svarande förbindelser eller rättspligter. Frågan uppstår nu om gränser för rättigheter och rättspligter. Huru långt

sträcker sig den enes tillåtelse att handla fritt inom det yttre, och hvar är gränsen, der en annans handlingsfrihet inträder och den motsvarande rättspligten hos hvar och en annan?

Dessa gränser kunna icke vara godtyckliga eller bero på mensklig öfverenskommelse. Ty huru skulle någonting kunna vara rätt endast genom ett fritt beslut, äfven om detta samtidigt upprepades af flere viljor? Det rätta blefve då endast ett konventionelt, som bestämdes qvantitativt efter det rådande antalet, hvarigenom hvarje fast gräns mellan rätt och orätt måste bortfalla. Men att verkliga gränser finnas äfven för rätt och orätt visar sig redan af den skuld och det ansvar, som den drager öfver sig, hvilken kränker rätten. Dessa gränser kunna icke heller grunda sig på magt. Det rätta blefve i sådant fall icke ett praktiskt objekt, som hänförde sig till en fri vilja, som vore imputabel för sitt förhållande till rätten, utan endast ett teoretiskt objekt, som vore naturnödvändigheten underkastadt. Icke heller kunna dessa gränser grunda sig på bedrägeri och list. Detta allt är upplösningens och förderfvets läror.

Rättigheter och rättsförhållanden grunda sig på en förnuftig praktisk lag. Hvar och en, som har en rättighet, måste nemligen äfven kunna uppvisa en praktisk lag, i kraft af hvilken han har rättigheten, ty der ingen lag finnes, der finnes icke heller någon rätt och följaktligen icke heller någon rättspligt hos andra. Rätten kan visserligen ha sin yttre betingning i vissa rättsomständigheter, rättsvilkor eller rättsfakta, som konditionera rättens aktualitet, men den rätten kauserande grunden deremot måste vara en praktisk och förnuftig lag.

Men praktiska lagar få icke förväxlas med praktiska grundsatser, äfven om dessa icke äro sinliga utan förnuftiga. De förnuftiga praktiska grundsatserna innehålla och uttrycka praktiska lagars innehåll, d. v. s. de förbindelser och rättigheter, som genom de praktiska lagarna äro gifna för viljan, men äro sjelfva inga lagar i egentlig mening. De äro i ord uttryckta praktiska omdömen, genom hvilka de praktiska lagarnas innehåll successivt sönderlägges och fixeras för medvetandet och viljan och äro följaktligen abstrakta, under det att lagarna äro konkreta och individuella, d. v. s. väsenden. De i staten faktiskt gällande rättsgrundsatserna kallas visserligen lagar, men detta derför, att de egentligen ingenting annat äro än monarkens egen rättsliga och offentliga, d. v. s. i laglig ordning eller form uttryckta, vilja i ett visst afseende betraktad eller såsom organ för rättssamhället, som är den egentliga lagen. Att de i staten gällande rättsgrundsatserna äro den regerande monarkens egen

offentliga vilja är hvad man uttrycker, då man säger, att der ingen regering finnnes, der finnes icke heller någon lag, som nemligen der för tillfället är faktiskt gällande. Häraf framgår, att de förnuftiga praktiska grundsatserna icke äro lagar utan endast lagformler. Dessa lagformler kunna vara många och mångfaldiga, under det att den lag, till hvilken de hänföra sig, är en och densamma. Såsom de religiösa trosformlerna förhålla sig till den religiösa tron i praktisk mening, så förhålla sig lagformlerna till de verkliga lagarna och till de viljor, som bestämmas af lagarna. Den religiösa tron är det religiösa lifvet i hela dess individuella bestämdhet, så vida det ledes af Guds ande såsom lag, under det att trosformlerna endast äro abstraktioner, som uttrycka olika sidor och momenter af troslifvets oändliga innehåll.

Vi hade gifvet, att rättigheter grunda sig på en praktisk lag. Denna lag är gemensam för de viljor, som stå i rättsförhållande till hvarandra, och måste derför tillhöra det hela eller samhället, inom hvilket rättsförhållandet eger rum; ty den lag, som individen har i sitt eget förnuft, gäller endast för honom, som ensam under densamma har att subordinera, och är sålunda icke en lag, som för flere är samfäld. Det är alltså samhället och dess lag, som verkar tillåtelsen hos den ene och den motsvarande förbindelsen eller rättspligten hos hvar och en annan i förhållandet. Häraf följer, att samhället är ett förnuftigt väsen, en vilja eller personlighet, emedan ingenting annat kan vara en praktisk lag eller gifva rättigheter och ålägga motsvarande förbindelser. Det är nemligen endast förnuftiga väsenden, som, när de komma till våra medvetanden och bestämma våra viljor, för oss få formen af praktiska lagar och ändamål eller af bestämningsgrunder och motiver för våra handlingar och verksamhetssätt. Den lag, efter hvilken samhällets medlemmar ha att konstant och harmoniskt samverka, kan icke sökas hos det lägre eller hos de väsenden, som bindas af lagen, utan hos ett högre väsen, under hvilket de lagbestämda väsendena ha att gemensamt subordinera. Detta följer äfven deraf, att samhället icke får lägga sig i eller befatta sig med de angelägenheter, som tillhöra individen såsom blott sådan och som följa af hans egen omedelbara lag. På samma sätt som den lag, af hvilken den sinliga menniskan bör bestämmas, icke är att söka inom det lägre, hos den sinliga menniskan sjelf eller inom sinligheten, utan i ett högre hos menniskan, nemligen i hennes förnuft, på samma sätt kan icke heller den lag, af hvilken samhällets medlemmar böra bestämmas i sin verksamhet såsom samhällsmedlemmar, sökas inom det lägre eller hos individerna sjelfva, utan måste utgöras af ett öfver dem stående förnuft,

under hvilket de alla subordinera och hvars organer de äro. Och endast om de ordningar, lagar och rätter, som samhällslifvet förutsätter, kunna bindas vid samhället sjelft såsom en objektiv, andlig och personlig magt öfver dess medlemmar eller individerna, kan man undgå det subjektiva och individuella godtycke, som måste leda till samhällets upplösning och förderf och som äfven måste medföra undergång af all bildning, civilisation och kultur, af allt andligt och förnuftigt lif, alldenstund dessa icke kunna finnas annat än i samhället.

Vidare äro samhällsrättigheter och samhällspligter af tvänne slag, nemligen dels moraliska och dels juridiska. De senare kunna icke, såsom äfven här ofvan har blifvit framhållet, förklaras ur den lag, ur hvilken de förra vinna sin förklaring eller ur den lag, som det privata samhället är för sina medlemmar.

De juridiska pligterna kunna icke förklaras ur den moraliska lagen, emedan de äro tvångspligter, och emedan den moraliska lagen icke tillstädjer användandet af fysiskt tvång eller tvångsåtgärder för att förmå någon att uppfylla de pligter, han ålägger honom, alldenstund detta är stridande mot det sedliga ändamålet. Juridiska pligter eller tvångspligter kunna endast förklaras ur en juridisk lag eller tvångslag, som tillhör det offentliga samhället och hänför sig till dess ändamål, den formella rätten. Och icke heller kunna juridiska rättigheter förklaras ur den moraliska lagen. I de juridiska rättigheterna ingå tillåtelse till handlingar, hvilka den tillåtande lagen icke ålägger subjektet, d. v. s. handlingar, hvilkas företagande eller underlåtande inom den af lagen bestämda sferen är öfverlemnadt åt subjektets eget afgörande eller godtfinnande, under det att den moraliska lagen icke tillåter andra handlingar, än dem lagen äfven ålägger subjektet såsom pligt. Vid en strängare analys af de juridiska rättigheterna visar det sig sålunda, att de förutsätta en lag, som för den privata personen i staten dels är negativ, emedan den begränsar hans verksamhet inom en viss yttre sfer, och dels i öfrigt permissiv, emedan den tillåter honom att vare sig företaga eller ock underlåta de handlingar, som äro möjliga inom den af lagen bestämda sferen. De moraliska rättigheterna deremot, hos hvilka tillåtelsen icke sträcker sig längre än förbindelsen och hvilka följaktligen från annan synpunkt jemväl äro moraliska pligter, förutsätta en lag, som är positiv och befallande. Till samma resultat eller till insigt om en särskild praktisk förnuftslag kommer man äfven, om man utgår från den publika verksamheten eller det offentliga lifvet och dess skilnad från den privata verksamheten eller det

sedliga lifvet. Under det att den privata verksamheten har afseende på de sinliga krafterna och går ut på att ombilda dessa till organer eller till medel för förnuftet eller för det sedligt goda, så framträder den publika verksamheten deremot inom ett annat område eller har ett annat material, som den afser att ordna och bestämma. Den publika verksamhetens material är folket och dess medlemmar eller de sedliga väsendena sjelfva, såvida de lefva och verka inom det yttre och der träda i förhållande till hvarandra, och afser att åt dem och deras verksamhet gifva en viss ledning eller form, nemligen förnuftets allmänna form, som är sjelfständighet och samstämmighet. Det är sjelfständighet och samstämmighet, formelt fattade, som genom den publika verksamheten införes och aktualiseras i folkets och dess medlemmars yttre lif och förhållanden. Att folket och dess medlemmar vinna yttre sjelfständighet innebär, att hvars och ens verksamhet begränsas inom en viss sfer, inom hvilken han har full handlingsfrihet, så att han eger rätt att vare sig företaga eller underlåta de handlingar, som derinom äro möjliga, samt vidare att han skyddas inom detta område, så länge hans handlingar icke bevisligen äro oförenliga med andras förnuftiga ändamål. Samstämmigheten åter innebär, att de privata personerna förhindras att vid sin yttre verksamhet vare sig gå utöfver eller stanna under sitt rätta mått. Ingen, som uppmärksamt betraktar den offentliga verksamheten, sådan hon här i sina allmänna drag har blifvit framstäld, skall undgå att finna, att hon förutsätter en lag, som för de privata personerna är negativ och permissiv och att hon icke kan förklaras ur den moraliska lagen, som är positiv och befallande och som dessutom har afseende på ett annat material och ett annat ändamål. Vi komma således äfven här till begreppet om en särskild praktisk förnuftslag, den juridiska, såsom skild från den moraliska lagen. Den moraliska lagen är den privata personlighetens lag eller den lag, efter hvilken de sedliga väsendena ha att ordna sina sinliga krafter. Men hvilket är det väsen, på hvilket den juridiska lagen hänvisar eller hos hvilket han är bestämning? Hvarje praktisk lag förutsätter ett subjekt, hos hvilket han är bestämning, eller ett väsen, hvars möjliga eller verkliga lag han är. En lag, som icke vore något verkligt väsendes lag, är en motsägelse, hvilket blir tydligt, om man inlåter sig på en närmare undersökning af lagens begrepp, en undersökning, som är företagen af Boström och till hvilken vi här kunna hänvisa. Den juridiska lagen, som för de sedliga väsendena är negativ och permissiv, hänvisar på ett annat väsen, hvars lag han är, emedan, såsom jemväl framgår af lagens

begrepp, ingen lag kan vara negativ och permissiv för det väsen, hvars omedelbara lag han är, och detta väsen är staten. Häraf har Boström dragit den konklusionen, att staten är ett förnuftigt väsen eller en moralisk, d. v. s. för oss rent andlig personlighet, emedan endast en personlighet eller en förnuftig vilja kan vara bestämd af en förnuftig lag. Det är för oss och i vår verld som staten utvecklar sig efter denna lag, ty den utveckling, som staten, eller hvilket annat samhälle som helst, har för sig sjelf och i sin egen verld, känna vi icke. Men är staten grund till den juridiska lagen, så är han ock grund till de juridiska pligter och rättigheter, som omedelbart följa af lagen, samt till hela det offentliga lifvet. Härigenom vinna de svårigheter, vid hvilka Kant i sin rättsfilosofiska undersökning hade stannat, sin lösning. Ehuru Kant hade angifvit vissa af de bestämningar, som konstituera det juridiska lifsområdet till skilnad från det moraliska, så hade han dock icke heller här fört undersökningen till slut eller till ett tillfredsställande resultat. Han fullföljde icke analysen af juridiska pligter och rättigheter samt af det offentliga lifvet ända derhän, att han kom till den insigt, att de förutsätta en annan förklaringsgrund än förklaringsgrunden för det sedliga lifvet och de bestämningar, som konstituera detta. Derför fick Kant icke heller någon sjelfständig form af det förnuftigt goda, som blef objekt för den filosofiska rättsläran och konstituerade hennes skilnad från de öfriga delarna af den praktiska filosofien. Boström deremot, som har gått tillväga på samma sätt inom den filosofiska rättsläran som Kant inom sedeläran, har uppvisat rättens och den filosofiska rättslärans sjelfständighet och derigenom fört många för denna vetenskap vigtiga undersökningar till sitt slut. Liksom Kant inom sedeläran gick ut från den moraliska pligten och ledde sig till den moraliska lagen och från lagen till det praktiska förnuftet, d. ä. den privata personligheten såsom subjekt och grund för lagen och hans yttringar samt för hela det sedliga lifvet, så har Boström inom rättsläran utgått från juridiska pligter och rättigheter såsom varande funktioner af annat slag än det sedliga lifvets funktioner och ledt sig till den juridiska lagen och från den juridiska lagen till det offentliga förnuftet, den publika (moraliska) personligheten eller staten såsom subjekt och grund för den juridiska lagen och hans yttringar samt för hela det offentliga lifvet. Härmed är den filosofiska rättsläran uppvisad såsom en sjelfständig praktisk vetenskap till skilnad från sedeläran och är icke längre endast en under denna vetenskap underordnad del af den praktiska filosofien. Den filosofiska rättsläran handlar nemligen om det offentliga samhället såsom verksamt

efter sin lag för att gifva förnuftets form åt folkets och dess medlemmars fria yttre verksamhet och för att derigenom förverkliga sig i och för dem såsom det rättsligt goda. Och härmed har staten blifvit så uppfattad, att han kan vara sjelfändamål, hvilket icke var förhållandet enligt Kant. Enligt Kant föll rätten, som var statens ändamål, utom staten. Staten var endast en anstalt, som verkade för ett för honom yttre och främmande ändamål, för hvilket han var medel. Men härigenom förlorar staten all sjelfständighet, all förnuftig nödvändighet och allt berättigande, emedan han endast är ett medel. Enligt Boström deremot är staten icke en anstalt eller en tillfällig relation utan ett förnuftigt väsen eller en publik moralisk personlighet, emedan staten har en egen lag, den juridiska, och emedan han är grund till juridiska pligter och rättigheter, samt till det offentliga lifvet. Och liksom staten har en egen lag, så har han ock ett specifikt eget ändamål, den juridiska rätten. Till staten förhåller sig rätten såsom sedligheten förhåller sig till den privata personligheten, d. v. s. rätten är statens eget väsen, sedt från en viss synpunkt, och följaktligen är staten sjelfändamål, på samma sätt som de sedliga väsendena, och icke ett blott medel. Men icke ens rätten, som var det yttre ändamål, för hvilket staten närmast hade att verka, var enligt Kant ett sjelfständigt praktiskt ändamål utan äfven den endast ett medel, nemligen för den inre friheten eller sedligheten, hvarför också både rätten och staten skulle upphöra, så snart sedligheten vunnit magt att göra sig gällande i menskligheten utan stöd af statslif och rättsordning. Enligt Kant finnes det således icke mer än ett sjelfständigt praktiskt ändamål, nemligen sedligheten, och för henne är allt annat endast vilkor och medel. Enligt Boström deremot är äfven rätten ett sjelfständigt praktiskt ändamål och ett universellare ändamål än de sedliga ändamålen, som äro underordnade organiska momenter i rätten. Hvarje praktiskt förnuftigt ändamål är nemligen ett förnuftigt väsen eller en personlighet, till hvars begrepp sjelfständighet hör.

Men Kants uppfattning af statens ändamål, rätten, är äfven i ett annat afseende felaktig. Kant och naturrättslärarne ha en allt för inskränkt uppfattning af statens ändamål. Staten är enligt dem endast en säkerhetsinrättning eller en skyddsanstalt för individerna. Staten anses vara till för att skydda menniskans lif, lemmar och egendom, för den sinliga lycksalighetens skull enligt de föregående naturrättslärarne, för att möjliggöra inre frihet eller sedlighet enligt Kant. Enligt denna uppfattning af statens ändamål skulle staten konseqvent icke hafva någon annan förvaltning än justitie förvaltnin-

gen, icke handlägga andra ärender än justitie ärender. Staten hade att slita rättstvister medborgare emellan eller handlägga civilmål, samt att åtala, döma och bestraffa brottslingar eller handlägga kriminalmål. Allt annat deremot med undantag möjligen af utrikes förvaltningen faller här utom statens ändamål. Staten har här ingenting att göra med afseende på familjens uppfostran, med afseende på kommuner och korporationer eller privata stånd, med afseende på skola och kyrka, med afseende på vetenskap, konst och sedlighet, med afseende på andlig och materiel kultur, emedan allt detta är privata angelägenheter och verksamheter, som falla utom staten. Man har här icke upptagit mer än sjelfständighetsmomentet eller den yttre friheten i rätten, ehuru äfven denna sida af rätten har blifvit ofullständigt uppfattad. Men i rätten ingår äfven samstämmighet. Den formella rätten är förnuftets allmänna form. Men i förnuftets form är samstämmigheten en icke mindre väsentlig bestämning än sjelfständigheten. Att staten verkar för sjelfständighetsmomentet i rätten innebär, såsom vi ha sett, att han bestämmer och upprätthåller eller skyddar rättsgränser. Om man nu, såsom Kant och andre, icke såge mer i rätten än denna statens skyddsverksamhet, så måste man dock erkänna, att det är långt mer, som staten har att skydda än individernas fysiska lif, lemmar ech egendom. Staten har äfven att skydda deras andliga verksamheter eller alla deras förnuftsenliga intressen utan undantag. Och vidare har staten äfven att skydda de privata samhällenas lif, organer och egendom, samt äfven deras andliga och ideella intressen. Men för Kant och naturrättslärarne, som hade en atomistisk eller sensualistisk uppfattning af samhället, voro de menskliga individerna de enda väsenden, som lefde i staten, hvarför också staten till material för sin verksamhet icke hade andra väsenden än dessa. De betraktade icke staten såsom en organisk enhet af högre och lägre samhällsorganisationer ända ned till de menskliga individerna, utan staten var enligt dem endast en förening, nemligen af de menskliga individerna. Enligt en organisk och rationel uppfattning är staten deremot en organisk och förnuftig enhet (ej förening) af mångfaldiga både högre och lägre samhällen samt slutligen af de menskliga individerna. Eller, staten är en organisk enhet af regeringen å den ena sidan och folket med dess medlemmar å den andra. Men häraf följer, att statens verksamhetssfer måste blifva vidsträcktare än den var enligt Kant.

Enligt den utredning, som Boström har lemnat, äro äfven de privata samhällena, som till material för sin verksamhet ha sina

medlemmars gemensamma sinliga krafter, moraliska personligheter lika väl som staten, emedan menniskan, jemte den lag och det ändamål, som hon har omedelbart genom sitt eget förnuftiga väsen, får en högre förnuftig lag och ett högre förnuftigt ändamål genom aktuelt lif äfven i dessa, och emedan äfven de gifva rättigheter och förbinda till pligter lika väl som staten, ehuru dessa rättigheter och pligter icke äro juridiska utan moraliska. Och utom det att alla samhällen gifva rättigheter åt hvar och en af sina medlemmar, så ha de omedelbart äfven sjelfva rättigheter, hvilka de handhafva, utöfva och bevaka genom sin öfverhet och följaktligen äro de rättssubjekter, d. v. s. personligheter eller viljor. Men äro äfven de privata samhällena rättssubjekter i staten lika väl som individerna, så måste sferen för statens verksamhet utvidgas äfven till dessa, som ock hafva rätt till skydd af staten lika väl som individerna. Men äfven om man fattar statens skyddsverksamhet så vidsträckt, som nu har skett, så får man dock icke, såsom naturrättslärarne och Kant, utesluta samstämmighetsmomentet ur statens ändamål. Det är genom de öfriga direkta statsförvaltningarna, som staten fullföljer samstämmighetsmomentet i rätten, hvilket sker derigenom, att staten organiserar och ordnar alla verksamheter i staten, så att de icke äro hinderliga för hvarandra utan blifva ett harmoniskt helt. Endast derigenom kan den ene statsmedlemmen vinna det understöd af hvar och en annan, som han behöfver för sitt förnuftiga ändamåls uppnående.

Vanligen anmärkes äfven såsom ett fel i Kants statslära, att icke den andliga och materiella kulturen har blifvit upptagen såsom moment i statens ändamål. Men enligt vår åsigt är detta icke något fel. Denna anmärkning har sin anledning i det antagandet, att rätten icke innehåller mer än det sjelfständighetsmoment, som naturrättslärarne ända till och med Fichte d. ä. hade tillagt densamma. Ty då man nu ser, att statens ändamål, om det icke innehölle mer än rätten i denna bemärkelse, blefve allt för inskränkt uppfattadt, så föreställer man sig, att statsändamålet bör kompletteras genom upptagandet af kulturen i detsamma. Men kulturen är privat verksamhet. Och om alla privata verksamheter utan undantag gäller, att de tillhöra de privata personerna, enskilda individer och privata samhällen, hvaraf följer, att någon privat verksamhet icke blir öfrig, som kunde tillhöra staten. Eller, kultur betyder ombildning af sinliga krafter. Men alla sinliga krafter äro upptagna såsom material för de privata personerna i staten, hvaraf följer, att några sinliga krafter icke återstå, som kunde utgöra material för

statens verksamhet. Dessutom är kulturverksamheten reel och positiv, under det att den verksamhet, genom hvilken staten förverkligar sitt ändamål, är formel och negativ för de privata personerna. Antagandet att kulturen inginge såsom moment i statsändamålet står jemväl i strid mot den vanliga uppfattningen af statens verksamhetssfer eller material, som ock är den rätta, att detta utgöres af de privata personerna i staten, såvida de stå i yttre förhållanden till hvarandra, eller af dessas fria yttre verksamhet, och att staten icke omedelbart har något sinligt material att ombilda och bearbeta. Fasthålles denna uppfattning, som äfven framgår af begreppet om offentlig eller publik verksamhet, så följer deraf, att all verksamhet, som går ut på att bestämma och ordna de sinliga krafterna och sålunda äfven kulturverksamheten, uteslutande måste tillhöra de privata personerna, folket och dess medlemmar. Men om nu alla privata verksamheter och sinliga krafter tillhöra de privata personerna, hvad kan då blifva öfrigt såsom statens uppgift och ändamål? Icke att ombilda några sinliga krafter, utan endast att gifva ledning och form åt alla privata verksamheter i staten eller åt alla de verksamheter, som omedelbart hafva afseende på de sinliga krafterna; att gifva dem sjelfständighet, begränsning och skydd gent emot hvarandra samt att ordna dem alla till ett organiskt och samstämmigt helt. Vi anse således, att Boström haft giltiga skäl för sin åsigt, att kulturfunktioner äro privata funktioner, som tillhöra folket och dess medlemmar, och att endast rättsfunktioner, till hvilka äfven hör kulturrätt, tillhöra staten. Endast om folket ännu är lågt utveckladt och organiseradt eller så att säga omyndigt, kan staten öfvertaga kulturarbetet eller vården äfven om privata angelägenheter, men detta, som är ett abnormt förhållande, kan icke gifva regel för det rätta. I samma grad som folk och stat blifva mer utvecklade och organiserade, måste privata funktioner återgå till folket, under det att de publika funktionerna visa sig tillhöra staten, som följaktligen endast är rättsstat, ehuru icke i den inskränkta bemärkelse, som naturrättslärarne gåfvo detta uttryck. Staten går utom sin bestämmelse och motverkar sitt ändamål, om han befattar sig med annat än den formella juridiska rätten. Den uppfattning af förhållandet mellan det publika och det privata, som vi här ha sökt göra gällande, upphäfves icke heller deraf, att folket äfven i den egentliga rättsstaten kan öfverlåta vissa privata funktioner till staten, som i dessa funktioners utförande verkar såsom organ för folket, liksom omvändt äfven staten lemnar vissa rättsfunktioner åt privata personer, vare sig fysiska eller moraliska, hvilka, ehuru de i

öfrigt verka inom den privata sferen, i detta afseende äro att betrakta såsom publika personer eller såsom organer för staten. Slutligen ha vi att tillägga den anmärkningen, att en del af de funktioner, som man har hänfört till kulturmomentet i statens ändamål, hör till statens indirekta förvaltning, genom hvilken staten sörjer för de vilkor och förutsättningar, de organer och medel, som äro behöfliga för staten, men att det ändamål, som staten äfven här fullföljer, icke är något annat än rätten, ehuru staten här verkar för sitt rättsliga ändamål på ett indirekt sätt.

Af vår här ofvan lemnade framställning har framgått, att det rättsfilosofiska problemet blifvit af Boström både djupare och allsidigare uppfattadt än af Kant och lärarne i den s. k. naturliga rätten och att de svårigheter, med hvilka detta problem hos dem var förknippadt, af Boström blifvit undanröjda. Sedan det genom naturrättslärarnes undersökningar hade visat sig vara en olöslig uppgift att härleda juridiska pligter och rättigheter samt den offentliga verksamheten ur menniskan, så företog sig Boström deras förklaring ur staten sjelf, hvilken, för att kunna vara deras verkliga förklaringsgrund, icke kan vara någonting mindre än ett förnuftigt väsen, en vilja, en personlighet. Och härigenom har Boström blifvit förd till de undersökningar af statens lag, ändamål och väsen, som haft till följd den filosofiska rättslärans uppvisande såsom en sjelfständig del af den praktiska filosofien jemte sedeläran.

Vi ha sett, att icke heller den filosofiska religionsläran af Kant har blifvit uppvisad såsom en sjelfständig praktisk vetenskap, alldenstund hon endast grundar sig på den hypotesen, att moralen leder till religion eller har religionen till följd, ehuru han i utförandet icke kunde undgå att gifva henne en större vigt och betydelse. Enligt Boström deremot är äfven den filosofiska religionsläran en sjelfständig del af den praktiska filosofien, emedan hon har ett eget objekt, det religiöst goda eller religionen, som är Gud sjelf såsom lag och ändamål för menniskans vilja. Såsom handlande om det religiöst goda har filosofiska religionsläran sin förutsättning i den rationella teologien och i synnerhet i dess senare del, metafysiken. I den rationella teologien visar Boström dels *att* Gud är och dels *hvad* han är, och särskildt visar han i teologiens metafysiska del, hvad Gud är såsom grund för de ändliga väsendenas utveckling, nemligen dess högsta lag och högsta ändamål. Man behöfver nu endast fatta denna utveckling såsom afsigtlig och fri och Gud såsom högsta lag och högsta ändamål i praktisk mening, så har man den filosofiska religionslärans föremål gifvet, alldenstund religionen i objektiv eller ab-

solut bemärkelse är Gud sjelf såsom lag och ändamål för de ändliga väsendenas fria utveckling och med bortseende ifrån hvad han är i öfrigt. Den rationella teologiens metafysiska del eller betraktelsen af Gud såsom grund för de ändliga väsendenas utveckling bildar sålunda öfvergången till motsvarande delen af den praktiska filosofien eller den filosofiska religionsläran, på samma sätt som den metafysiska delen af den rationella antropologien bildar öfvergången till sedeläran, och den metafysiska delen af den rationella etnologien bildar öfvergången till den filosofiska rättsläran. Och härigenom är äfven den motsvarighet eller det sammanhang mellan filosofiens olika delar, som Kant icke kunde ådagalägga, uppvisadt.

Att äfven den filosofiska religionsläran är en sjelfständig del af den praktiska filosofien blifver tydligt, om man utgår från den religiösa förbindelse, som är faktiskt gifven och som skiljer sig dels från den individuelt menskliga förbindelse, som menniskan har genom sitt eget väsen och som endast afser henne sjelf och hennes sinliga krafter, och dels från den sociala förbindelse, som utgår från samhället och som afser samlif och samverksamhet mellan dess medlemmar med afseende på ett för dem gifvet gemensamt material. Att den religiösa förbindelsen icke hänför sig till någon ändlig form af förnuft utan till det absoluta förnuftet eller Gud, visar sig af dess universalitet, emedan den icke afser ordnandet endast af något visst verksamhetsmaterial eller af något visst slag af praktiska förhållanden i deras motsättning mot andra, och icke heller hänför sig till några partikulära menskliga intressen utan afser ordnandet af alla ändliga förhållanden och detta ur en högsta och alltomfattande synpunkt. Och är Gud grund till den religiösa förbindelsen, så är han den högsta lagen och det högsta ändamålet för menniskans vilja, det religiöst goda eller religionen. Liksom ingenting kan vara gyllene eller guldartadt genom annat än guldet, som i detsamma är närvarande, så kan ingenting heller vara religiöst genom annat än religionen. År nu menniskan religiös genom sitt förhållande till Gud eller genom sin medvetna bestämdhet af honom, så följer häraf, att Gud såsom bestämmande menniskan är religionen i objektiv eller absolut bemärkelse. Huru skulle menniskan kunna vara religiös genom sitt sammanhang med Gud, om icke han vore det religiösa väsendet utan all inskränkning och brist eller sjelfva religionen? För att kunna verka religion eller religiös bestämdhet hos menniskan, måste ju Gud vara religionen i och för sig eller såsom blott sådan; ty vore icke Gud religionen, så kunde ju icke den bestämdhet, som menniskan hade genom Gud, vara en religiös bestämdhet. Men om

ock den religiösa förbindelsen är det i vår andliga erfarenhet omedelbart gifna faktum, från hvilket man utgår för att vinna kunskap om Gud såsom religionen eller såsom högsta lag och högsta ändamål i praktisk mening, så handlar dock icke den filosofiska religionsläran om menniskans verksamhet för att uppfylla denna förbindelse och de särskilda momenter, som hon innehåller, emedan allt, som är moment af menniskans egen sjelfverksamhet, hör till sedeläran, utan religionsläran handlar omedelbart om religionen eller Gud såsom verksam för att gifva rätt ledning och rätt fulländning åt de ändliga väsendenas, menniskans och samhällets, fria utveckling. Eller: religionsläran handlar om hvad Gud sjelf såsom helig ande eller såsom monark, försyn och saliggörare å sin sida gör för de ändliga personernas fria utveckling.

Då Gud här betraktas såsom monark, så äro de ändliga personerna hans undersåtar eller medlemmar af hans rike, det guddomliga riket. Såsom medlemmar af Guds rike verka de ändliga personerna icke endast såsom organer för sina egna väsenden, utan de äro och verka jemväl såsom organer för religionen eller Gud, hvars vilja de utföra. Äfven Kant har i sin religionslära höjt sig till tanken om ett Guds rike, som bör upprättas på jorden, och härmed har han gått utöfver sin egen ståndpunkt. På Kants ståndpunkt kunde nemligen endast finnas ett konkret, som var sinligt, och ett förnuftigt, som var abstrakt eller endast en form. Men i Kants lära om det godas slutliga seger öfver det onda och om upprättandet af ett Guds rike på jorden tränger sig ett tredje fram, som är konkret utan att vara sinligt och som är förnuftigt utan att vara abstrakt form. Här har således framträdt det konkret förnuftiga, hos hvilket form och innehåll höra till sammans till ett helt. Hade Kant närmare reflekterat på betydelsen af sin lära om Guds rike och dess tillkomst till verlden eller till och med endast derpå, att det förnuftiga är en ovilkorligt förbindande lag för menniskan, så skulle han hafva blifvit förd till den insigt, att det förnuftiga icke endast kan vara en abstrakt form, utan att det måste vara en fullt bestämd verklighet, hos hvilken form och innehåll ursprungligen höra till sammans såsom ett helt. Han skulle då äfven hafva blifvit förd till den insigt, att det fullständigt goda, bonum consummatum, icke kan innebära den sinliga lycksalighetens upptagande såsom innehåll i det menskliga förnuftets form, utan att det innebär menniskans aktuella bestämdhet af Gud och medlemmarne i Guds rike. Men läran om det konkret förnuftiga eller Guds rike var hos Kant endast något, hvar-

till han blef drifven i strid mot sina principer och som derför icke kunde komma till någon vidare användning.

Denna brist har sin anledning deri, att Kant icke har utredt personlighetens begrepp och sammanhanget mellan de personliga väsendena. Personligheten är det, hvartill Kant inom alla områden syftar, hvilket man ser äfven deraf, att hvar och en af hans tre kritiker slutar med postulatet af en personlig Gud; men han har dock icke haft magt att tränga fullt fram till personlighetens begrepp. Derför har han icke heller kunnat draga ut alla konseqvenserna af sin sats, att det icke finnes någonting annat, som utan inskränkning är godt, än allena en god vilja. År nemligen det absolut goda en personlig bestämning eller en förnuftig vilja, så följer deraf, att äfven rätten och religionen, som ock äro former af det absolut eller förnuftigt goda, måste vara personligheter eller förnuftiga viljor, som bestämma menniskan. Det är utredningen af personlighetens begrepp och uppvisandet, att personligheten ligger till grund för alla delar af filosofien, som är det ena karakteristiska grunddraget hos Boström och som har gjort det för honom möjligt att uppvisa den rationella religionslärans och den rationella rättslärans sjelfständighet såsom praktiska vetenskaper jemte sedeläran. Det andra karakteristiska grunddraget i den boströmska filosofien, genom hvilket den höjer sig öfver den kantiska, är den teleologiska uppfattningen af allt, som bestämmer menniskan, så att icke blott den sinliga verlden utan äfven den förnuftiga verlden och således äfven det godas verld ursprungligen äro på potentielt eller omärkbart sätt närvarande i menniskans ande och komma till verklighet för menniskan genom utveckling.



SLAVISKA LÅNORD

FRÅN

NORDISKA SPRÅK

AF

FREDR. TAMM



UPSALA 1882
ESAIAS EDQUISTS BOKTRYCKERI

Oftare citerade källor.

Ahlqvist, De vestfinska språkens Kulturord. Helsingfors 1871.

Brückner, Die slavischen Fremdwörter im Litauischen. Weimar 1877.

Grot, Filologičeskija razyskanija (Filologiska undersökningar). I. II. 2:a upplagan. S:t Petersburg 1876.

Matz. = **Matzenauer**, Cizí slova ve slovanských řečech (Främmande ord i de slaviska språken). Brünn 1870.

Mikl. Frw. = **Miklosich**, Die Fremdwörter in den slavischen Sprachen (Denkschr. der K. Akad. d. Wiss., philos.-histor. Classe XV, s. 73—140). Wien 1867.

Mikl. Lex. = **Miklosich**, Lexicon palæoslovenico-græco-latinum. Wien 1862—65.

Rietz, Svenskt dialekt-lexikon. Lund 1867.

Thomsen Got. Spr. = **Thomsen**, Den got. sprogklasses inflydelse på den finske. København 1869.

Thomsen R. = **Thomsen**, Der Ursprung des russischen Staates. Deutsche Bearbeitung von L. Bornemann. Gotha 1879.

Viktigare förkortningar.

ags. = angelsaxiska.
böm. = bömiska.
d. = danska.
eng. = engelska.
fht. = fornhögtyska.
fi. = finska.
fksl. = fornkyrkslaviska.
fno. = fornnorska.
fr. = franska.
fry. = fornryska.
fsax. = fornsaxiska.
got. = gotiska.
hvitry. = hvitryska.
isl. = isländska, vanligen fornisländska.
kroat. = kroatiska.

laus. = slaviska språket i Lausitz.
lett. = lettiska.
lillry. = lillryska.
litau. = litauiska.
lågt. = lågtyska.
mht. = medelhögtyska.
mlågt. = medellågtyska.
ndl. = nederländska.
niederlaus. = slav. språket i Niederlausitz.
no. = norska.
nysv. = nysvenska.
oberlaus. = slav. språket i Oberlausitz.
pol. = polska.
preuss. = preussiska.
ry. = ryska, storryska.
serb. = serbiska.
slov., *sloven.* = slovenska.
sv. = svenska.

I sammanhang härmed bör nämnas, att vi begagna uttrycken fornnordisk och fornslavisk i helt allmän betydelse, så att därmed afses en nordisk eller en slavisk språkform i forntiden.

Förklaring af några af de oftast förekommande slaviska ljudtecknen.

ą = nasalt *o* (franskt *on*).
c = *ts*.
ch = tyskt *ch* i *ach*.
č och *cz* = engelskt *ch* i *much*.
ě = 1) slutet långt *ē* (i älsta slaviska forntiden).
    2) *ja* (i senare fksl. o. s. v.).
    3) *jä* i nyare språk (ry., böm.).
ę = nasalt *ä* (franskt *in*).
š och *sz* = tyskt *sch* (tonlöst »sje-ljud»).
z = franskt *z* (intoneradt, sångbart *s*).
ž och *ż* = franskt *j* (intoneradt »sje-ljud»).
' vid konsonant betecknar j-affektion (palatalt uttal).
´ öfver vokal betecknar längd i bömiskan.

Slaviska lånord från nordiska språk.

Af

Fredr. Tamm.

I.

Slaviska ord, säkert eller högst sannolikt lånade från nordiska språk.

Fry. *ask* och *jask* låda, hvaraf med deminutivsuffix ry. *jaščik*, lillry. *jaščyk* låda; pol. *jaszcz* och *jaszczek* smörask. — Af fsv. *asker* m., isl. *askr*, nysv. *ask* o. s. v., ursprungligen betecknande hvad som är tillverkadt af ask-trä. De flesta slaviska formerna hafva ett förslag af *j*, som är mycket vanligt i slaviska språken. I polskan är ordet väl närmast upptaget från ryskan (Mikl. Frw. 75). Formen *jaszcz* skulle möjligen kunna vara ett minne af någon med *j* afledd nordisk form, såsom fsv. *æskja* f., d. *æske* eller isl. *eske* n. Dock kan den också tänkas vara en yngre form, uppkommen genom abstraktion ur deminutivet.

Ry. *berkovec* en rysk vikt, skeppund, bestående af 10 ryska *pud* eller 400 *funt* (skålpund, nht. *pfund*), i äldre ryska äfven *berkovsk* och *berkovesk* i samma betydelse; pol. *bierkowiec* och *bierkowisko* ryskt skeppund (bestående af 500 skålpund enligt Linde's polska ordbok); lett. *birkaws*, *birkawa*, litau. *birkavas*, äfven *birkals* (enligt Brückner 72) skeppund, sannolikt upptaget från ryskan med bortkastande af ändelsen (jfr t. ex. lett. *swins*, litau. *szvinas* bly = ry. *svinec*).

Detta ryska ord (upptaget hos Matz. 109 utan förklaring af härkomsten) torde vara af svenskt ursprung, nämligen en afledning

af det gamla nordiska ordet, fsv. *biærkö*, fno. *bjarkey*, hvilket ingår i sammansättningen, fsv. *biærköa rætter*, fno. isl. *bjarkeyjar-réttr*, forndanska *biærke ræt*, *bircke-*, *byrcke-ret* (i Skånelagen) stadsrätt. Vi antaga således, att det ryska ordet från början betecknat ett svenskt skeppund (fsv. isl. *skip-pund*) sådant som brukades af svenske köpmän enligt den köpstads- och handelsrätt som bar namn af Bjärköarätt. Vi påminna därom, att det svenska skeppundet ännu består af 400 skålpund, liksom det ryska. Det uppgifves visserligen i Schlyters ordbok till Sveriges gamla lagar (sid. 560), att ett fornsvenskt *skippund* i ett bref af 1316 finnes deladt i 24 lispund, då däremot det nysvenska skeppundet utgöres af 20 lispund; men detta torde icke vara något väsentligt hinder för vår mening, då det är en känd sak, att de gamle nordborna gärna räknade i storhundrad, så att ett hundrad kunde beteckna dels 120, dels 100.

Hvad själfva stamordet fsv. *biærkö* vidkommer, så må lämnas därhän, huruvida detta ord möjligen varit användt som ett mera allmänt uttryck för stad eller handelsplats på en ö. Icke häller torde finnas tillräckliga skäl att sluta sig till ett substantiv **biærk* handel (se Schlyter anf. st.). Ordet *biærköa rætter* såsom uttryck för stadsrätt kan utan någon svårighet från vare sig historisk eller språklig synpunkt härledas ur namnet på den för omkring ett årtusende tillbaka så betydande svenska handelsstad, som hos Adamus Bremensis omtalas under namnet *Birca*, och som var belägen på Björkön i Mälaren, enligt hvad arkeologiska forskningar under det senaste årtiondet kunna anses hafva bevisat. Att denna Björköstad i följd af sin betydenhet för handeln i norden kunnat vara utgångspunkt för en köpstadsrätt, som derifrån utbredt sig öfver den skandinaviska norden, är väl icke någonting omöjligt, liksom i en senare tid staden Visby på Gotland gaf upphof till en sjörätt för de tyska hansestäderna. För att förklara själfva öns namn, fsv. *Biærkö*, behöfver man sålunda icke söka efter någon annan etymologi än den enkla som erbjuder sig själf, nämligen af trädsnamnet *björk* betula. Detta ord eller däraf afledda former äro mycket vanliga i svenska sammansatta ortnamn på fsv. *Biærk-* eller *Birki-*, hvilken senare form är en neutral ja-stam med kollektiv betydelse. Ganska troligt är, att det latinska *Birca* med sitt *i* egentligen utgår från en sådan kollektivform (där *i* beror på i-omljud af stamvokalen *e* i den germanska grundformen **berkia*), d. v. s. är latinisering af ett fsv. **Birki-ö*, hvilket skulle förhålla sig till de senare formerna *Biærkö* och *Björkö* ungefär som t. ex. fsv. *Birkesæter*, *Birklingi* till nysv. *Bjärsäter* och *Björklinge*. Att Adamus icke skref *Bircia* med *i*, kan

helt naturligt bero därpå, att *c* framför *i* icke kunde beteckna k-ljud [1]).

Det ryska *berkovec* kan förklaras såväl af en svensk form på *birk-* (då det finge anses motsvara ett fksl. *bĭrk-*) som af fsv. *biærk* (eller **bærk* utan »brytning», som är den allra älsta formen). Det kan således från språklig synpunkt mycket väl vara lånadt så tidigt, att det rent af kunde betyda en sådan vikt, sådant skeppund, som gällde i själfva den gamla svenska staden Birca, hvilken som bekant ännu blomstrade vid den tid, då män från Sverge eller åtminstone af skandinavisk härkomst grundlade den ryska staten. — I den litauiska sidoformen med *l* för *v* kunde man frestas att se en kvarlefva af det gamla svenska uttrycket *birkarlar* för kringresande svenske köpmän (hvaraf Schlyter förklarar namnet på *Birkala* socken i Finland). Men detta torde vara alltför vågadt; kanhända har *l* inkommit för *v* genom en falsk analogi, föranledd af det förhållandet, att det storryska *l* i vissa fall motsvaras af *v* i hvitryskan, den dialekt som tillhör litauernas närmaste grannar? — I det ryska ordet har ändelsen *ov* intagit platsen för det svenska *ö*, och formen *berkovsk* kan anses motsvara ett adjektiv, fsv. **biærkösker*, isl. **bjarkeyskr*. Dock vore kanske för djärft att härleda detta *ov* från det nordiska substantivet i en äldre form med kvarstående *av* (*aw*) eller *au*, där ännu icke inträdt något i-omljud (såsom man i gotiskan får tänka sig en form **avi*, gen. **aujos;* jfr det latinska namnet *Scandin-avia*, som anses vara det nordiska *Skáney* Skåne). Enklast är väl att endast tänka sig ett slags omtydning med den vanliga ryska ändelsen *ov*, som här liksom i andra slaviska språk tjänar till att uttrycka tillhörighet eller härstamning.

Buda i ryskan och i de vestslaviska språken (böm. *bouda* enligt särskildt bömisk ljudlag) jämte deminutivet *budka* (uttaladt och äfven stundom skrifvet *butka*) bod, koja, stånd, handelsbod; serb. *buda* bod för handel med trävaror. I samma betydelse litau. *buda* samt lett. *bûda*, demin. *budka*, *butka*, *buka*, jämte *bôde*. Ordet fins också i magyariskan och rumänskan. — På germanskt område hafva vi sv. *bod* f., fsv. *boþ*, isl. *búð*, no. *bud*, d. *bod*, samt i tyskan två parallela former: 1) mlågt. *bôde*, mht. *buode*, nht. *bude*, 2) mlågt. *bûde*, mt. *bûde*, nht. dial. *baude* i Schlesien, Bömen och Saxen; slutligen

[1]) Den här försvarade gamla uppfattningen af förhållandet mellan Bjärköarätten och Birca är på ett åtminstone i hufvudsak öfverensstämmande sätt utförligare motiverad för omkring fem år sedan i ett muntligt föredrag af licentiaten S. Boije af Gennäs i Upsala.

gammal-eng. *boþe*, *bouþe*, ny eng. *booth*. Ordet betecknar öfverallt en mindre af enkelt material (ofta provisoriskt) uppförd byggnad, såsom stånd, barack, skjul, tält, isynnerhet handelsbod, marknadsstånd.

Om detta ords härkomst yttras hos Mikl. Frw. 80 endast, att det är »ein dunkles wort». Att det hos Matzenauer icke ens omnämnes, torde betyda, att han anser *buda* vara äkta slaviskt. Emellertid är att märka, att ordet synes vara okändt för de flesta sydslaviska språk och saknas i äldre kyrkslavisk literatur (åtminstone finnes det icke i Miklosich's och Vostokov's bekanta ordböcker). Dessutom erbjuder sig icke för detsamma något lämpligt slaviskt etymon. Däremot kan det såsom germanskt ord godt härledas från verbet, isl. *búa*, fsv. *boa*, *bo*, nysv. *bo*, got. *bauan* o. s. v., vare sig att man vill utgå från betydelsen »habitare» eller från betydelsen »ædificare, apparare, instruere» såsom grundbegrepp. Af samma rot (indoeurop. *bheu*, hvaraf sanskr. *bhavana* boning) känna vi icke någon slavisk form med *u*, men väl en form *by*, litau. *bû*, i betydelsen varda. — Äfven i England och Tyskland är ordet emellertid icke uppvisadt såsom synnerligen gammalt; det saknas i angelsaxiska, fornsaxiska och fornhögtyska. Då härtill kommer, att i tyskan finnas två särskilda former med olika stamvokal, den ena med *ô* (mht. *uo*), den andra med *û*, så får man det intrycket, att ordet är främmande. — De baltiska formerna kunna endast genom antagande af lån förklaras vid sidan af det slaviska *buda*. Troligen äro åtminstone formerna med *u* slaviska lån, men äfven lett. *bôde* kan vara slaviskt (det finnes flere exempel på lett. *ô* af slav. *u*) lika väl som lågtyskt. Några sidoformer med *t*, lett. *bôte*, *bôts*, samt preuss. *botte* jämte ack. sing. *buttan* hus, litau. *butas* (med kort *u*) hus, förstuga, äro kanske ingenting annat än nybildningar, framgångna ur deminutivet *butka* = slav. *budka*? I alla händelser kan aldrig ett baltiskt *butas* direkt ställas tillsammans med isl. *búð* (såsom hos Fick II 423, III 212), utan om ordet skulle vara äkta baltiskt, måste det vara en annan form än både isl. *búð* och slav. *buda*. — I polskan förekommer ett denominativt verb *budować*, formelt måhända egentligen motsvarande mlågt. *bôden* och isl. *búða* slå upp bodar eller tält, men med den allmännare betydelsen bygga. Måhända beror denna betydelse på inverkan af mlågt. subst. *bûwede (bûwete)*, mht. *gebûwede*, nht. *gebäude* byggnad, hvars stamverb är mlågt. *bûwen*, mht. *bûwen*, *bouwen*, nht. *bauen* (samma som det nordiska *búa*, sv. *bo*).

Gå vi nu öfver till de nordiska språken, så finna vi här alls ingen anledning att sätta ordets egenskap af ett urgammalt nordiskt ord i fråga. Vokalväxlingen i fsv. *boþ* (d. v. s. *bôþ*) gent emot isl.

búð står i allra bästa öfverensstämmelse med samma företeelse i verbet fsv. *boa (bôa)* gent emot isl. *búa*. Från detta verb kan vårt ord sålunda härledas såsom afledt med ett suffix fsv. *-þ*, isl. *-ð*, hvilket kan motsvara antingen ett indoeurop. *-tâ* eller ett indoeurop. *-ti*. Vi tro således, att Weigand har alldeles rätt i sin mening, att ordet har utgått från Skandinavien. Själfva dess geografiska utbredning talar åtminstone icke däremot, om man besinnar, att nordborna i forntiden voro ett mer än vanligt rörligt och företagsamt folk, som ofta gjorde vidsträckta resor, både handelsfärder och plundrings- eller eröfringståg till de kringboende folken, ja äfven till aflägsnare folk i Europa. Antagligen plägade de ofta på dylika resor medföra små bodar eller tält (isl. *búðir*) för att vid behof använda dem än till natthärbärgen, än till stånd för utbjudande af sina medförda köpmansvaror på handelsplatserna. — Huruvida slaverna lånat ordet direkt från nordiska språken eller helt eller delvis med förmedling af tyskan, äfvensom huruvida å andra sidan någon del af de tyska formerna kunna vara närmast upptagna ur slaviska språk, torde vara vanskligt att afgöra och har för öfrigt ingen betydelse för frågan om ordets egentliga hemland.

Ry. *chvat* m. rask, duktig karl, djärf sälle; pol. *chwat* (väl ett nytt lånord från ryskan, då det ej finnes i första upplagan af Linde's ordbok, tryckt 1807). — Visserligen finnes en slavisk, talrikt representerad rot *chvat* gripa, hvaraf ordet åtminstone formelt skulle kunna härledas. Men såväl betydelsen som ordets saknad i de andra slaviska språken talar afgjordt för lån från det germanska adjektivet, isl. *hvatr*, ags. *hwæt*, fsax. *hwat* skarp, snabb, rask, djärf (Matz. 180). Och stamvokalen *a* hänvisar oss afgjordt till de nordiska språken, där ordet ännu lefver kvar i många svenska och norska dialekter (se Rydqvist Svenska språkets lagar II 382 f.; Rietz Svenskt dialektlexikon 274; Aasen Norsk ordbog s. v. *kvat*). Af ett gotiskt *a* måste man nämligen väntat sig ett slaviskt *o*. Men äfven det nordiska korta *a* synes på varägernas tid hafva bort blifva ryskt *o*, att döma af fornryska mansnamn såsom *Gomol* af fsv. *Gamal* (endast i position träffas ofta *a*, t. ex. namnet *Karl*, flere namn på *-ald*, *-fast*, o. s. v.). Lånet torde således tillhöra en yngre tid. — Med afseende på begynnelseljudet *ch* i ryskan är att märka, att detta häntyder på, att det nordiska *h* framför *v* uttalades med stark exspiration på den tid då och i den nordiska dialekt hvarifrån det är lånadt, under det att begynnande *h* framför vokal finnes bortkastadt redan i fornryska personnamn lånade från Skandinavien på

varägernas tid. Som bekant är *h* framför *v* i nuvarande nordiska munarter antingen alldeles bortfallet eller, där detta icke är fallet, skärpt till *k* (t. ex. i åtskilliga norska samt finsk-svenska och est-svenska dialekter) eller till *g* (i några norrländska dialekter). Det ryska *ch* torde beteckna det ljud, som är närmaste försteget till *k* i detta fall.

Fry. *grid'* och *gridin* m. lifdrabant hos en fornrysk furste; *grid'ba* lifvakt; *gridnja* och *gridnica* lifvaktens rum, äfven furstens audiensrum; i ryska bröllopsvisor också rum där bröllop hålles, i det att brudparet firas såsom ett furstepar för dagen (se Dals ryska ordbok, samt Grot I 459). Häraf litau. *gryniczē* gesindestube m. m. (se Brückner 85). — Ordet är redan hos Matz. 32 förklaradt af det nordiska ordet, fsv. *griþ*, isl. *grið*, vistelse i annans hus enligt aftal, oftast för att åt denne utföra något arbete; isl. *griðmaðr* (manlig) och *griðkona* (kvinlig) person som på grund af sådant aftal vistas i ens hus, fsv. *griþkuna*. Då det fornnordiska *grið* annars också betecknar en genom aftal eller genom lag tillförsäkrad fred, trygghet mot förnärmelser, så kan grundbetydelsen såväl af det nordiska *griðmaðr* som af det ryska *gridin* anses vara en person som åtnjuter en genom aftal tillförsäkrad trygghet till lif och lemmar. Sålunda utgör ordet en slående analogi till ordet varäg efter Thomsens tolkning af detta ord (se nedan ordet *varęgŭ*).

Fry. *jabed'nik*, *jabednik* ämbetsman i Novgorod i forna tider. Tyckes vara afledt af ett eljest icke förekommande substantiv **jabed'*, lånadt af fsv. *æmbiti* ämbete, isl. *embætti* n. (Thomsen R. 135).

Ry. *jakor'* ankare. Väl närmast lånadt af fsv. *ankari* n. (Thomsen R. 135), då ryska formen bättre förklaras däraf än af grek. *ἄγκυρα* eller lat. *ancora*. I alla händelser är emellertid ordet icke att härleda från den fornnordiska form af samma ord, där *nk* enligt en nordisk ljudlag öfvergått till *kk* (fsv. *akkari* jämte *akkiæri*, isl. *akkeri*). Ty det ryska *ja* måste komma af en fornrysk nasalvokal *ę*, emedan i de baltiska språken finnas former som icke kunna härledas från någon vesteuropeisk form med begynnande *a*, utan endast från en slavisk form med *ę*, nämligen litau. *inkaras*, lett. *enkurs*. Den fornryska grundformen är således **jękori*, och denna är att förklara ur *ankari* så, att här först inkommit det vanliga förslaget af ett *j*, hvarefter detta *j* utöfvat ett framåtverkande omljud på den följande nasalvokalen. Afvikelsen från regeln, att ett *a* med föl-

jande nasal konsonant i fornslaviska lånord blir *ą* (hvaraf åter nyare ryskt *u*), förklaras således i detta särskilda fall däraf, att *a* står i ordets början (jfr ordet *stjag* längre fram).

Ry. *jĕrš* (d. v. s. *jorš*; gen. *jeršá*), lillry. *jerš* (se Partyckij Deutsch-ruthen. Handwörterb. I 408) gers, Acerina vulgaris (eller Perca cernua). — Tydligen samma som sv. *gers* och efter all sannolikhet lånadt från detta (Matz. 185). Visserligen är det svenska ordets etymon outredt, och det tyckes stå ensamt (på danska kallas fisken *horke*). Men ordet har i alla fall genom själfva sin form ett svenskt tycke; och om det konstanta skrifsättet med *g* är historiskt berättigadt, d. v. s. beror på äldre uttal med g-ljud, kan lån från ryskan icke tänkas. För ordets svenska börd talar dessutom en äldre sidoform *girs*, som förekommer t. ex. hos Serenius 1741 (där det dock öfversättes med eng. *gudgeon*, d. v. s. stensimpa, Cottus gobio), samt hos Lind 1749 jämte *gers*. Grundformen till båda formerna skulle möjligen kunna vara ett fsv. **gêrs* = isl. **geirs* (*i* i *girs* då analogt med t. ex. sv. *sinka* v. = isl. *seinka* försena), kanske bildadt af substantivet *geirr* spjut med tanken på de hvassa och hårda strålarna i fiskens ryggfena? — Om det finska *kiiski* och det tydligen därmed sammanhängande lett. *kīsis* gers hör hit, lämnas därhän.

Fry. *kariti* klaga, sörja (öfver en afliden, se Mikl. Lex. 284), ry. dial. *karit'* förebrå, *karit'-sja* beklaga sig (Grot I 460); fserb. *kar'ba* cura, nyserb. *raz-kariti se* hafva bekymmer. — Ordet kan icke gärna härledas från got. *kara*, fht. *chara* bekymmer (jfr Mikl. Frw. 97), ty af det korta *a* borde då blifvit fornslaviskt *o*, icke *a*. Däremot är ordet utan tvifvel riktigt förklaradt af Grot såsom lånadt af det nordiska verbet isl. *kæra*, *kæra sik* klaga, beklaga sig, sörja (t. ex. öfver någons död), fsv. *kæra* i samma betydelse, hvilket ord såsom juridisk term bibehållit sig i nysv. *kära* klaga på någon inför domstol. — Det slaviska *kariti* är af ett särskildt intresse såsom varande det enda kända ytterligare fall, där vi träffa den öfvergång från ett fornnordiskt långt *æ* (i-omljud af *á*) till slaviskt *a*, som också förekommer i det välbekanta ryska *varjag* varäg, fksl. *varęgŭ* af det nordiska *væringi*. För att förklara, att i sistnämnda fall det nordiska *æ* icke återgifvits med ett slaviskt e-ljud (*e* eller *ě*), framställes hos Thomsen R. 125 den förmodan, att i-omljudet på *á* i nordiska språken på varägernas tid ännu endast var i sin begynnelse. Måhända kan man tänka sig en annan anledning till denna företeelse,

nämligen att *æ* i de nordiska dialekter, från hvilka ryssarne egentligen hämtat de båda orden *kariti* och *varjag*, redan i forntiden haft framför ett *r* ett mera öppet och bredt till *a* sig närmande uttal än eljest. I våra dagar får *ä* (och *ö*) i uppsvenska dialekter framför *r* ett mycket bredt uttal, som ganska betydligt skiljer sig från uttalet af *ä* (och *ö*) framför andra konsonantljud.

Ry. dial. *kerb'*, *kerp'* knippa, isynnerhet knippa af bråkadt lin utaf bestämd, ehuru i olika trakter olika, storlek. — Ordet är (se Grot I 460), likasom fi. *kerpo* knippa af löf (löfkärfve, såsom det öfversättes i Ahlmans finska ordbok), kommet från nordiska språken: sv. *kärfve* hopbunden knippa af skuren otröskad säd; fno. *kerf*, *kjarf* n. bundt, knippa, no. *kjerv*, *kjerve* n. (sammansatt *lin-kjerv* knippa af lin), nyisl. *kerfi* n., d. *kiærv (-en)*. — I hvad förhållande detta nordiska ord möjligen står till det synonyma nht. *garbe*, mlågt. *garve*, är ovisst (jfr sv. *kers-kål*, *kirs-kål* = mlågt. *gers-kôl*, nht. dial. *gersch*, *giersch*).

Ry. *kipa* packe; litau. *kypa* knippa af 15 stycken. — Hos Matz. 203 härledes ordet, väl riktigt, från det nordiska ordet *kippa*, som förekommer jämte sidoformen *kippe* n., isl. *kippi*, i betydelsen knippa i både svenska och norska dialekter. Det kan anmärkas, att ordet *kippa* på det svenska språkområdet synes vara särskildt vanligt i de östligare dialekterna, såsom gotländska och estsvenska, hvarest hårdt uttal af *k* framför *i* och andra palatala vokaler ännu är vanligt. Det ryska ordet kan således vara lånadt i senare tider. — Hvad de nordiska ordens eget etymon vidkommer, så synas de vara att förklara som kollektiv-bildningar till sv. *käpp* baculus, fsv. *kæpper*, isl. *keppr* (o. s. v.), så att de egentligen betyda en samling af käppar, spön, vidjor, el. dyl. Stamordet åter är icke rent nordiskt utan, såsom redan Ihre insett, ingenting annat än det latinska *cippus* skanspåle (hos Cæsar), stenstolpe, grafsten; ursprungligen väl trädstam, stock, såsom man kan sluta af ital. *ceppo*, fr. *cep* stam, stock. Samma ord fins också såsom lånord (detta bevisas af *p*, som i äkta iriska ord gått förloradt) i forniriska *cep*, och detta kunde kanske vara närmaste källan till det nordiska ordet, hvilket företer samma modifikation af betydelsen som nht. *stock*.

Anmärkning. Isl. *kippa* i sammansättningen *kornkippa* korg till att så korn af (se Fritzners ordbok) synes vara att skilja från det ofvan nämnda *kippa*. Icke häller torde det (med Fritzner) böra sammanställas med no. *kipa* vidjekorg att bära på ryggen,

hvilket tydligen är det lågtyska *kîpe*, hvaraf också nht. *kiepe* lång och smal korg att bära på ryggen. Snarast torde det vara samma ord som det finska *kippa* litet trästop, liten stäfva, samt lett. *kipa*, *kipe*, *kipis* och det tyska *kippe* i Östersjöprovinserna = litet kärl att ösa med. Att detta finska *kippa* skulle vara en ombildning af fi. *kappa* kappe, stäfva, ämbar, estn. *kapp*, under det att detta skulle vara lånadt från sv. *kappe*, *kapp* i dial. liten bägare, kopp (Rietz Sv. Dialektlex. 308; riksspråkets *kappe* ett visst rymdmått för torra varor), förefaller mindre troligt. Se Ahlqvist De vestfinska språkens kulturord 126.

Ry. *kostër* (gen. *kostrá*) bål, vedhög till kolning, kolmila. — Väl med Matz. 217 att förklara som ett gammalt nordiskt lånord; isl. *köstr* m. (gen. *kastar*) uppstaplad hög, fsv. *kaster*, hvilket gärna användes just om ved; nysv. *kast* t. o. m. endast om ved, vanligen sammansatt *vedkast* vedstapel. Visserligen är att märka, att det ryska ordet har ett stamslutande *r*, medan det nordiska ordet icke har något sådant hörande till stammen. Men likheten i betydelse är för påfallande för att vi därföre skulle anse härledningen oriktig. Man får väl antaga, att det ryska ordet utgår från den fornnordiska nom. sing., hvars kasusmärke *r* i ryskan upptagits såsom om det hörde till stammen, såvida icke i någon nordisk dialekt funnits en för oss eljest okänd biform med ett till stammen hörande *r*? Jfr en sådan nysvensk form som *dager*, plur. *dagrar*, utgången från den gamla nom. sing. *dagher*, isl. *dagr*.

Ry. *krjuk* hake (dörrhake m. m.), äfven krok, krokväg; pol. *kruk* hake, demin. *kruczek;* litau. *krukë*, *krukis* dörrhake. — Väl med Matz. 221 att härleda från det nordiska ordet, isl. *krókr*, fsv. *kroker*, nysv. *krok*, hvilket ord, ehuruväl det är etymologiskt dunkelt, dock är gammalt och allmänt nordiskt och saknas på tyskt språkområde i motsvarande form och betydelse (med det tyska *krücke*, vårt *krycka*, kan det i alla händelser icke ställas i direkt samband). I England finnes *crook* i samma betydelse, hvilket kan vara ett nordiskt lånord (jfr. adj. *crooked*, tydligen samma som isl. *krókóttr*, fsv. *krokotter*, d. *kroget*). Detsamma gäller kanske (i andra hand) om kymr. *crôg*? Emellertid finnes ett liknande, men formelt icke alldeles sammanfallande, ord i några romanska språk, fr. *croc* med demin. *crochet*, adj. *crochu* o. s. v. (se Diez II c.).

I ryskan finnes också ett verb *krjučit'*, som motsvarar isl. *kroekja*, sv. *kröka*. Icke otroligt är, att man från detta verb har att härleda

det annars omotiverade *j* i det ryska *krjuk*, då man af nordiskt *ó* måste vänta slaviskt *u*, som också finnes i de polska och litauiska formerna utan något *j*. Vi antaga, att det ryska *ju* kan vara ett försök att återgifva det nordiska *oe*, *ö*, ett ljud som alldeles saknas i ryskan, och att det från verbet senare inkommit i substantivet i stället för äldre *u*.

Ry. *ljaga* (i dial.), demin. *ljažka*, vanligen skrifvet *ljaška*, lår, lårstycke af djur. — Väl af det nordiska ordet, nysv. *lägg*, fsv. *lægger*, isl. *leggr* ben, benpipa, skenben eller armled (Grot I 461). Äfven det engelska *leg* synes vara ett lånord från nordiska språken.

Böm. *ratubalga* svensk kålrot. — Nht. *rotabaga*, *rutabaga*, *rotabagge* (Heyse Fremdwörterb.); af sv. dial. *rotabagge*. »Detta vestgöta-namn har vunnit nästan en europeisk namnkunnighet och är allmänt hos engelska, tyska m. fl. ekonomiska skriftställare» (Rietz Dialektlex. 540).

Lillry. *retjaź* m., äfven *retjaž* (Partyckij Deutsch-ruthen. Handwörterb. I 410) kedja, böm. *řetěz*, oberlaus. *rjećaz*, niederlaus. *rjeśaz*, pol. *wrzeciądz* jämte föråldr. *rzecządz*. Äfven i kyrkslavisk literatur finnes ordet, skrifvet *retezĭ*, *rjatezĭ*; men att den egentliga grundformen är *retęzĭ* med nasalvokal *ę* i ändelsen, framgår af den polska formen, äfvensom af det lånade preuss. *ratinsis*. För öfrigt finnes ordet också lånadt i litauiska *rétëžis* (m. fl. former, Brückner 126), äfvensom i betydelsen rigel (analogt med nht. *kettel*, deminutiv af *kette* kedja) i magyariska och rumänska språken. Däremot tyckes det saknas i nuvarande storryska och sydslaviska språken.

Oaktadt således ordet åtminstone numera är hufvudsakligen vestslaviskt, måste vi hålla för högst sannolikt, att det är af nordisk härkomst. Hos Matz. 71 finnes i självfva verket ordets rätta etymon antydt, i det han omnämner ags. *racente* (*racenta* skrifves det hos honom) kedja, ehuru han icke lyckats fullfölja denna sammanställning på det enda sätt som kan göra densamma rätt antaglig. Samma ord finnes nämligen också på nordiskt språkområde i en form som ligger det slaviska ordet mycket närmare, nämligen isl. *rekendi* f., vanligen begagnadt i plur. *rekendr* kedja. Ur detta *rekendi* torde *retęzĭ* vara att förklara med samma utbyte af *k* mot *t* (rättare af *k'* mot *t'*) som i fslav. *vitęzĭ* (se nedan) och med ersättande af den nordiska slutformen *-endi* med den i åtskilliga slaviska ord af germansk härkomst förekommande ändelsen *-ęzĭ*, som annars motsvarar

ett germanskt *ing* (nordiskt *-ingr* eller *-ingi* o. s. v.). Ett analogt ombyte af ändelse förekommer i vårt eget språk t. ex. i orden *sanning* och *fägring* för fsv. *sannind*, *sannindi* och *fæghrind*. För öfrigt är väl isl. *rekendi* självt sannolikt lånadt af det nyssnämnda ags. *racente* (jämte *racent-* i sammansättning, som synes vara en konsonantstam, liksom isl. formen *rekendr*) likaledes med utbyte af en för nordiska språken främmande slutform mot en annan där vanlig ändelse. Ifall man tänker sig, att *rekendr* för språkkänslan tett sig som ett presens-particip till verbet isl. *reka* 1) drifva, fördrifva 2) hämnas, så skulle man t. o. m. kunna tänka sig, att i fornsvenskan uppstått en sidoform **vrækindi* el. dyl., anslutande sig till verbet *vræka* = isl. *reka*, och att *w* i det polska *wrzeciądz* berodde på en sådan svensk sidoform (?). Men detta vore dock kanske en alltför djärf och långsökt förklaring; närmare ligger den tanken, att *wrzeciądz* är uppkommet genom en polsk folketymologi af verbet *wrzeć* tillsluta, tillspärra = fksl. *vrěti* o. s. v.

Ry. dial. *sajda* fisk af torsksläktet (ordet hafva vi sett i en rysk beskrifning öfver den murmanska kusten vid norra ishafvet; i ordböckerna saknas det). — Af no. *sejd*, *sej* Gadus virens, isl. *seiðr*.

Ry. *sel'd'* f. sill, Clupea harengus, demin. *selëdka*, f. och (om en annan sill-art) *seledec* m.; pol. *śledź* m., böm. *sled* m., serb. kroat. *sledj* f. — Väl lånadt af fsv. fno. *sild* f. (isl. *síld*), nysv. *sill* (Mikl. Frw. 124). Den slaviska grundformen är **seldĭ*; endast det ryska *sel'd'* afviker därifrån, hvilket kanske bäst förklaras så, att detta *sel'd'* är en yngre form, abstraherad ur deminutivet *selëdka*, som kan vara afledt af ett äldre ryskt med de öfriga slaviska formerna fullkomligt öfverensstämmande **seled'*.

Ry. *skat* m. rocka, fisk af släktet Raja. — Af no. isl. *skata* i samma betydelse (Matz. 307), som också finnes i eng. *skate*, och som ursprungligen torde vara ett latinskt ord, jfr lat. *squatina* slags haj, mlat. *squatus* (äfven ital. *squato* enligt Ducange). Det ryska ordet torde vara lånadt i senare tider från Norge, då det korta *a* bibehållits som *a*, icke blifvit *o* (jfr hvad ofvan yttrats vid ordet *chvat*).

Ry. *skird* m. och *skirda* f. stack, uppstaplad hög, isynnerhet af hö, halm eller säd. Ordet fins också i ett par andra slaviska språk samt i baltiska språken i en afvikande form, nämligen med *st*

för *sk:* lillry. *styrta* jämte *skyrta*, pol. *styrt* (*stért* blott ett annat skrifsätt) och *styrta (stérta)*, litau. *stirtas* m., *stirta* f., lett. *stirts*, *stirta* (en annan lettisk form *stirpa* är måhända en ombildning påverkad af det synonyma *kirpa;* se Ulmann Lettisches Wörterb. 282). — Att här *st* är yngre än *sk*, kan man redan af allmänna fonetiska skäl anse sannolikt; *st* är väl närmast uppkommet af *st'* (med palatalt *t*) och detta af *sk'* med palatalt uttal af *k* framför det följande *i*. Äfven det andra *t* i lillry. *styrta* o. s. v. synes vara sekundärt i förhållande till *d* i de storryska formerna, väl framkalladt däraf, att *d* i *skird* uttalas som *t* i de kasusformer, där det står som slutljud; allt nämligen under förutsättning, att ordet i de öfriga munarterna är inkommet från storryskan.

Får man således utgå från ry. *skird* såsom grundform, så kan man icke annat än gilla den af Matz. 307 föreslagna härledningen från det svenska ordet *skörd* messis, endast med den närmare bestämningen, att man måste lägga den äldre formen fsv. *skyrþ* till grund (däremot kan ordet icke vara kommet från den vestnordiska formen, fno. isl. *skurðr*, nyno. *skur* o. s. v.). Grundbegreppet af det ryska ordet är således samlad skörd.

Fksl. *spaֽdŭ* mått för säd o. dyl. varor; ry. *spud* i bibeln (häraf det ryska uttrycket *pod spudom* i hemlighet, motsvarande det svenska uttrycket «under en skäppa»); pol. *spaֽd (szpaֽd)*, böm. *spoud*, kroat. *spud* visst mått för säd. — Miklosich har varit på rätt väg, då han (i Lex. 873) hänvisat till det danska *spand* »eimer»; men han har senare öfvergifvit denna sammanställning och tänkt sig, att ordet skulle kunna komma af lat. *pondus*, got. *pund* med förslag af *s* (se Frw. 126). Hos Matz. 77 finner man ordet riktigt sammanstäldt dels med litau. *spangis*, *spangē* f. »ein eimer» (Nesselmann Litau. Wörterb.) och lett. *spanis* i samma betydelse, dels med det nyssnämnda d. *spand* och sv. *spann* m. målkärl för säd, ehuruväl författaren ej tilltrott sig att afgöra, hos hvilket folk ordet egentligen är hemma. Det svenska *spann* förekommer i dialekter äfven i allmännare betydelse, såsom matskrin, i Götaland slags ämbar eller hink, med pluralformen *spänner;* jfr fsv. *spander* med plur. *spæn*, fno. isl. *spann* n. slags kärl samt mått t. ex. för smör och säd. — Visserligen finnes samma ord också i mlägt. *span* (m. eller n.?) samt nylägt. *spann* i ryska Östersjöprovinserna med plur. *spänne* (enligt Ulmann-Brasche Deutsch-Lettisches Wörterb. 658), äfvensom i Pommern. Men då ordet endast tyckes förekomma i sådana trakter af Tyskland som af gammalt stått i nära handelsförbindelse med

nordiska folken, kan man hafva skäl att antaga lån från de nordiska språken. — Att ordet för öfrigt icke är ursprungligen hemma hos slaverna, om också både dess form och dess utbredning talar för en rätt hög ålder, kan man sluta dels af den svenska pluralformen *spæn* (och lågt. plur. *spänne*), som har afgjordt germansk prägel, dels ock af den omständigheten, att det slaviska ordet endast synes förekomma som beteckning för ett visst mått, medan det i Sverge och norra Tyskland kan användas i en allmännare betydelse, så att man får det intrycket, att slav. *spa̧dŭ* är en af utländske köpmän införd handelsterm. Vi tro således, att ordet kommit från Skandinavien. Möjligtvis skulle man också i det slutande *d* i det slaviska ordet kunna se ett särskildt skäl till att anse ordet hämtadt just från svenskan, ifall detta *d* berodde på det enligt fornsvensk ljudlag mellan *n* och *r* inskjutna *d* i den fsv. nom sing. *spander* (af det danska *spand* kan man icke förklara detta *d*, emedan *nd* där betyder *nn*). — I baltiska språken kan ordet vara i första hand hämtadt från lågtyskan.

Ry. dial. *stjag* stång, häfstång. Samma ord betyder i äldre ryska fana, banér; och i denna betydelse finnes också fserb. *stěgŭ* (hvaraf *stěgonoša* fanbärare) samt i nuvarande serbisk-kroatiska munarter *stijeg*, *steg*, *stig*, äfvensom rumän. *stéag*. — Klart är, att ordet måste vara af germansk härkomst, = fht. *stanga* f., mht. mlågt. *stange* samt isl. *stöng*, fsv. *stang*, hvilket ord både i Tyskland och i norden fordom ofta nyttjades särskildt i betydelsen fan-stång, banérstång. Emellertid måste man söka göra sig reda för orsaken därtill, att det germanska ordets *a* med följande nasala konsonant här icke enligt den allmänna regeln blifvit fornslaviskt *a̧*, hvaraf skulle bli *u* i nyare serbiska och ryska, utan i dess ställe träffas i serbiskan i dess särskilda tre hufvudformer (tillhörande hvar sin hufvud-dialekt) stamvokaler som afgjordt hänvisa på ett fornserb. *ě*, samt i ryskan *ja*, hvilket hänvisar på ett fornslaviskt *ę*, d. v. s. nasalt *e*. Man hänvisas afgjordt till en germansk form med *e*, icke *a*, såsom t. ex. i fht. *stanga*. Och häri se vi ett afgörande skäl för den meningen, att ordet är af nordisk härkomst (hvaremot den förmodan hos Thomsen R. 135, att ordet blott skulle finnas i ryskan, är ett misstag). Ty i tyskan letar man förgäfves efter någon böjningsform af vårt ord med i-omljud på stamvokalen *a* till *e*, hvaremot de nordiska språken, där ordet oftast böjes såsom konsonantstam, hafva i nom. ack. plur. en sådan omljudsform: isl. *stengr*, fsv. *stænger*, nysv. *stänger* o. s. v. Ur denna pluralform och endast ur denna vinner

ett fornslaviskt *stęgŭ* och ry. *stjag* en formelt tillfredsställande förklaring. Man får väl tänka sig anledningen till, att pluralformen blifvit den bestämmande, bero på bruket af flere fanor i varägernas strider. I serbiskan åter kan fserb. *ě* öfverhufvud icke direkt härledas ur någon nasalvokal (icke ens *ę*) eller ur ett germanskt vare sig *e* eller *a* med följande *n*. Man nödgas i alla händelser antaga, att det fserbiska *stěgŭ* (hvars *ě* måste betyda *ja*) är lånadt från ryskan, sedan *ę* där redan öfvergått till *ja*.

För ordets nordiska ursprung kan för öfrigt den omständigheten åtminstone i någon mån anses tala, att ordet tyckes vara alldeles okändt hos de slaviska folk, som äro tyskarnes närmaste grannar. Visserligen finnes pol. *stęga* i betydelsen stång (af järn), tacka; men denna form stämmer icke med det ryska ordet, utan förutsätter ett främmande *an*, så att den är tydligen ett senare lån från tyskan.

Ry. dial. *stod* afgudabeläte (äfven gud i en dialekt). — Enligt Grot I 464 af sv. *stod* statua. Egentligen kommer ordet dock icke från den nysvenska formen med djupt *o (ó)*, som borde bli ryskt *u*, utan från den äldre nordiska formen med kort vokal, fsv. *stuþ*, *stoþ*, isl. *stoð* stöd, stolpe (det ryska *o* i *stod* får således anses motsvara ett fksl. *ŭ*). Samma begreppsutveckling förekommer t. ex. i litau. *stabas* afgudabild, hvaraf *stabmeldis* hedning, egentligen tillbedjare af bilder (se Geitler Litauische Studien 111), samma ord som lett. *stabs* påle, stolpe. Ett annat analogt ord är det ryska *bolvan*, som också finnes i öfriga slaviska och närgränsande språk dels i betydelsen afgudabild, dels i den egentliga betydelsen block, stock, påle, stolpe (äfven i svenskan lånadt i ordet *bulvan* uppstoppad orre såsom lockfågel).

Fksl. *strŭnŭ* styrpinne. — Förmodligen med försvagning af stamvokalen lånadt af det fornnordiska ordet, fsv. *stiorn*, isl. *stjórn* f. styre. Ordstammen är utanför det nordiska språkområdet med afledning på *n* känd endast i engelskan: eng. *stern* (ags. *steórn?*), kanhända egentligen ett nordiskt lånord (Den hos Matz. 5 omnämnda ags. formen *stearn*, efter Somner upptagen i nyare ordböcker, förefaller något tvifvelaktig). — En annan form utan *n* (sv. *styre* n., isl. *stýri* o. s. v.) finnes också i tyska numarterna, mlågt. *stûre*, mht. *stiure*, och häraf kommer pol. *styr*, *ster*, hvaraf med det polska suffixet *-nik* bildats pol. *styrnik*, *sternik* styrman.

Fry. *sud* sund (förekommer som namn på Bosporen eller Gyllne Hornet enligt Thomsen R. 135). — Af fsv. isl. *sund*.

Ry. *škery* plur. skär, klippöar vid kusten. — Ordet är nog kommet från vårt svenska ord *skär*, isl. *sker* (Matz. 412). Men det begynnande *š* och ännu mera biformen *šchery* visar otvetydigt, att ordet icke är direkt lånadt från nordiska språk utan i första hand från lågtyskan, där redan i medeltiden *schere* förekommer som ett lånord från nordiska språken (i Schiller-Lübbens ordbok citeras det ur lybska källor) och numera är brukligt åtminstone i de ryska Östersjöprovinserna.

Fry. *šneka* slags fartyg; ry. dial. *šneka* jämte *šnek* och *šnjaka* (i Archangelsk) slags fiskarebåt. — Af fsv. *snækkia*, isl. *snekkja* slags krigsfartyg som fordom brukades i norden; no. *snekkja*, *snekke* i några dial. liten skuta eller liten båt (någon nysvensk form *snäka*, se Mikl. Frw. 130, finnes icke). Det begynnande *š* i ryskan förklaras här bäst såsom följd af inverkan af ett efter *n* följande *i*, hvadan man sannolikt bör närmast härleda det ryska ordet från den fornsvenska sidoform med brytning af stamvokalen, som finnes i det gamla gotländska *sniekkia*.

Fry. *tiun*, *tivun* m. oeconomus, hofmästare, ekonomi-förvaltare (alltid en lifegen person enligt Thomsen R. 136); äfven domare i lägsta instans, byfogde; hvitry. *civun* fogde, rättare på ett herregods; litau. *tijunas* och *tievunas* i ryska Litauen (Brückner 145). — Väl lånadt från en äldre form med vokaliskt *i* af fno. isl. *þjónn* tjänare, träl, hvilket ord i den norska Gulatingslagen lär förekomma om en af de bästa trälarne, således antagligen ungefär detsamma som *bryti* (se Thomsen anf. st.). Att den nordiska form som ligger till grund för det ryska ordet varit ett **þiun* med *u*, är knappt nödigt att antaga; man kan lika väl utgå från ett **þión* (med tydligt icke-konsonantiskt *i*).

Treska (i en del nyare slaviska språk) torsk, företrädesvis stortorsk, Gadus morhua, stockfisk. — Väl ett lånord, af isl. *þorskr*, no. sv. d. *torsk* (Matz. 352), då ordet icke är allmänt hos slaverna (det saknas t. ex. i polskan), utan synes vara från ryskan upptaget i andra slaviska språk. Att ryssarne fått det från nordiska språken, icke från det tyska *dorsch*, mlågt. *dorsch*, framgår tämligen säkert både af *t* (som kan härledas såväl af fornnordiskt *þ* som af *t*) och af betydelsen, då det tyska ordet endast betecknar småtorsk, Gadus callarias (för den sistnämnda fisken finnes i polskan ett eget namn *pomuchła*, som också är kändt i nordtyska dialekter i formen *pomuchel*).

Fry. *varęgŭ*, *varjag* »Varäg.» — Af det fornnordiska (isl.) *væringi*, plur. *væringjar* (måhända, då man annars väl skulle fått en slavisk form på *-ęzĭ*, under inverkan af den byzantinskt-grekiska formen *βαραγγος*?). Enligt Thomsens tolkning är grundbetydelsen af ordet »en hvars ställning är betryggad genom fördrag, eller som finner trygghet och skydd» (jfr ordet *grid'* sid. 8, samt i afseende på stamvokalen *kariti* sid. 9).

Fksl. *vitęzĭ* m. hjälte; ry. *vitjaz*, böm. *vítěz*, slov. serb. kroat. *vitez*, o. s. v., ett allmänt slaviskt ord som betyder tapper krigare, hjälte, segrare eller riddare (i sydslaviska språk äfven riddare af en orden i modern mening); äfven kan ordet åtminstone i Lausitz (oberlaus. *wićaz*) beteckna en länsman, vasall, som i äldre tider gjorde krigstjänst för län af jordagods [1]). — I bömiskan finnes *vítěz* utom i betydelsen segrare också i en annan betydelse, nämligen spåman, profet; men detta torde vara ett annat ord, som blifvit sammanblandadt med det hit hörande ordet, nämligen lånadt från någon form af det germanska ordet, ags. *wítega*, fht. *wîzago*, nht. *weissager*, isl. *vitki* spåman, trollkarl. — I polskan finnes själfva hufvudordet numera endast i en lånad (bömisk?) form *witez*, men af den gamla polska ordstammen lefver dock ett afledt verb *zwyciężyć* besegra, en sammansatt form af fksl. *witęžiti* (i glagolitiska urkunder) och med *y* i stället för *i* genom omtydning från prefixet *wy* ut (Mikl. Frw. 126). — Samma ord är utan tvifvel det gamla preussiska *waiting*, *weiting*, *witing*, som af Nesselmann (Thesaurus 197) tolkas sålunda: »in älterer zeit bezeichnung der im lande besonders in Samland ansässigen stammpreussen, einer art von einheimischem landadel, der soweit er nach der ersten unterwerfung dem Orden und dem christenthum treue bewies, mancherlei vorrechte und bevorzugungen genoss; seit dem 14 jahrh. diente der ausdruck zur bezeichnung der ordensdiener und ordensbeamten preussischer nationalität». Ordet är förmodligen lånadt från slaviska språk, med utbyte af den slaviska ändelsen *-ęzĭ* mot den till betydelsen motsvarande preussiska ändelsen *-ing* (eller möjligtvis närmast från en fornslavisk sidoform **vitęgŭ*, analog med t. ex. *kŭnęgŭ*, *pěnęgŭ* såsom sidoformer till de vanligare *kŭnęzĭ*, *pěnęzĭ?*). — Ett slaviskt lån (med stympning af ändelsen) är utan tvifvel också det af Geitler Litauische Studien 121 omtalade litau. *wytis* hjälte, riddare. För öfrigt finnes ordet

[1]) Enligt meddelande af professor Leskien i Leipzig är ordet ett vanligt familjenamn i Lausitz och plägar stundom öfversättas på tyska med namnet *Lehmann*.

också lånadt i rumän. *vitéaz* och magyar. *vitéz*, hvilka båda ord också kunna begagnas som adjektiv i betydelsen tapper, hjältemodig (Cihac 459).

Schafarik har velat härleda detta slaviska ord från namnet på ett forntida folk, som finnes omnämndt hos några senlatinska författare, nämligen *Wittingui* hos Trebellius Pollio, *Vithungi* hos Sidonius Apollinaris och hos Aurelius Victor. Detta folk uppgifves hafva i sällskap med andra folk af germansk stam deltagit i ett plundringståg till Rom år 269 e. Chr. (se Mikl. Frw. 136). Emellertid ser det ut som om snarare sträfvan att få en etymologi till det slaviska *vitęzĭ* än några historiska underrättelser gjort, att man tillagt detta folk en stor rol som ett synnerligen tappert och segerrikt krigarfolk i forntiden, som skulle vunnit särskild ryktbarhet bland de slaviska folken. Däremot är det ett allbekant och obestridligt historiskt faktum, att vikingar från den skandinaviska norden för omkring ett årtusende sedan spelade en framstående rol som tappra krigare såväl i många andra europeiska trakter som också i slaviska länder, särskildt Ryssland, och i dess grannskap, i kejsarstaden Byzanz. I själfva verket ligger den tanken så nära, att *vitęzĭ* icke är något annat än det fornnordiska (isl.) *víkingr* [1]), att det förefaller som om endast de mera skenbara än verkliga fonetiska svårigheterna vållat, att densamma icke gjort sig mera allmänt gällande hos slaviske språkforskare. Då vi förut uppvisat ett alldeles analogt fall med slaviskt *t* af *k* i slav. *retęzĭ* kedja af det fornnordiska *rekendi*, synes all tvekan böra försvinna. Det gäller sålunda att förklara *t* för *k*. Härvid är först att märka rörande själfva ljudöfvergången i och för sig, å ena sidan att det *k* som här är i fråga är ett sådant som står framför *i* eller *e*, således tvifvelsutan icke alldeles samma (s. k. gutturala) *k* som förekommer framför hårda vokaler (*a*, *o*, *u* o. s. v.), utan ett mer eller mindre palatalt *k*, som vi vilja beteckna med *k'*; å andra sidan, att äfven det slaviska *t* i *vitęzĭ* och *retęzĭ* sannolikt redan från början, likasom ännu i de flesta nyslaviska former, var icke ett vanligt dentalt *t* utan ett palatalt *t* (*t'*). Frågan är således här endast om ett utbyte af *k'* mot *t'*, och detta utbyte är ju något rätt vanligt i många språks och dialekters historia. Vi vilja endast påpeka den slående analogien i grekiskan, där det ursprungliga k^2 (också betecknadt k^v eller *q*) efter allmän regel (med undantag för vissa dialekter) blir *τ* framför *ι* och

---

[1]) Denna tanke har förf. första gången hört framkastas, ehuruväl med tvekan, af professor Leskien på en föreläsning i Leipzig för tre år sedan.

ε (t. ex. *τις, τε* = lat. *quis, que* o. s. v.). Måhända skulle man också kunna åberopa som ett särskildt stöd för öfvergången i här ifrågavarande fall det kända förhållandet, att i många nuvarande nordiska dialekter, däribland t. ex. de norrländska och finsk-svenska, *k* äfven inuti ord framför *i* och *e* får ett palatalt uttal, som tämligen riktigt kan betecknas med *tj*? Man kan åtminstone icke bestämdt förneka möjligheten, att ett sådant uttal kan hafva funnits till i några nordiska dialekter redan i en aflägsen forntid. Huru än därmed må förhålla sig, något osannolikt ligger icke, såvidt vi kunna se, i den förmodan, att det nordiska *k'* i *víkingr* och *rekendi* af det slaviska örat uppfattats likt ett *t'*. Visserligen var det en slavisk ljudlag i den s. k. urslaviska tiden, att ett slaviskt *k* framför följande palatala ljud såsom *j*, *ĭ*, *e* (samt *i* och *ě*, när dessa motsvara urspr. *ī*, *ê*) blef *č*. Men det är högst sannolikt, att denna urslaviska ljudlag längesedan upphört att verka vid den tid slaverna mottogo direkt inflytande från nordborna.

II.

Några slaviska ord, som kunna härledas från nordiska språk, men också kunna förklaras ur andra germanska former.

Ry. *blěknut'* blekna (jfr Matz. 113). — Då stamvokalen icke gärna kan härledas från ett germanskt *ei* eller *ê* (af urspr. *ai*), och då verbets afledningssuffix (egentl. presens-stambildning) har sin motsvarighet endast i det nordiska verbet, fsv. isl. *blikna* (nysv. *blekna*), hänvisas man afgjordt till detta nordiska verb såsom källan till det ryska, för så vidt icke man vill antaga ett eljest icke kändt got. **bliknan* i samma betydelse (hvaraf skulle bli fornslav. **blĭknąti*, som regelrätt blir ry. *blěknut'*). — Af tysk härkomst är däremot pol. *blak* blekhet, *blakować* blekna: mlågt. *blêke* f., *blêken* v. (= nht. *bleiche, bleichen*).

Fksl. *chlŭmŭ* kulle, höjd; ry. *cholm*, böm. *chlum*, serb. kroat. *hum;* äfven i de andra slaviska språken förekommer ordet åtmin-

stone i ortnamn (häraf t. ex. preuss. *Colm*, *Kulm*, en stad i Vest-Preussen). — Af hvad orsak detta ord hos Mikl. Frw. icke finnes upptaget som lånord, veta vi icke. Hos Matz. 34 och 82 finner man det påståendet, att det är ursprungligen gemensamt för slaver och germaner! Men ett sådant påstående måste afgjordt tillbakavisas, så länge det icke är visadt, att ett slaviskt *ch* kan komma direkt af ett indoeurop. *k*. De fall, där ett germ. *h* motsvaras af slav. *ch*, äro alla sådana, att lån från eller till germanska språk kan misstänkas, och äkta slaviskt *ch* kommer i etymologiskt säkra fall alltid af urspr. *s*. — Ordet är lånadt från det germanska ordet, ags. fsax. *holm*, fno. *holmr* (isl. *hólmr*), fsv. *holmber* (nysv. *holm* blott i namn), eller, ifall det vore nordiskt, från fsv. fno. *holmi*, nysv. *holme*. Att ordet är hemma hos germanerna, framgår af lat. *culmen* af samma rot (Fick III 71). Lån från nordiska språken är kanske i detta fall mindre troligt, dels därföre, att ordet är så allmänt utbredt och gammalt hos slaverna, dels därföre att vi icke känna något säkert fall, där ett fornnordiskt *h* framför vokal blifvit slaviskt *ch*, hvaremot exempel på bortfall af begynnande nordiskt *h* finnes i flere fornryska varägiska namn (se ordet *chvat* sid. 7). Man får kanske snarast tänka sig ett annars icke uppvisadt got. **hulms*.

Ry. *damba* jordvall, uppdämd väg. — Om ordet är lånadt från sv. *dam*, fsv. *damber*, fno. *dammr*, eller från mlågt. *dam*, nht. *damm* o. s. v. i samma betydelse, lämnas därhän. Uppmärksamhet förtjänar det, att lett. *dambis* också har *b* i stamslutet liksom det ryska ordet. Skulle detta *b* möjligen bero på det eufoniska framför nominativens *r* inskjutna *b* i fsv. *damber*? Jfr det stamslutande *d* i fslav. *spaꙙdŭ* (se sid. 15).

Ry. *gómon* larm, larmande prat; pol. *gomon*, böm. *homon* gräl; häraf ry. *gomonit'* v. larma, gräla, *gomonit'-sja* samspråka, rådslå; pol. *gomonić się*, böm. *homoniti se* gräla. — Förmodligen ingenting annat än det germanska ordet, fsax. fht. isl. fsv. *gaman*, nysv. *gamman*, ags. *gamen* n. sällskaplig glädje, skämt, glam. Öfvergången från glam till gräl kan lätt förklaras, där en mindre civiliserad sällskapston är rådande. — För öfrigt kan det tänkas, att grundbetydelsen af det germanska ordet är gemenskap, samvaro, sällskap. I gotiskan finnes nämligen ett *gaman ahmins veihis* *ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος* (2 Cor. XIII 13), som kanske är samma ord som det ofvannämnda *gaman* i de öfriga germanska språken. Om denna gissning är riktig, så kunna vi gå ett steg längre och identifiera detta

ord med det gotiska *ga-man* n. som betyder medmänniska och är en sammansättning med prefixet *ga* och ett substantiv *man* n. människa, som ingår i got. *man-leika*, *mana-seþs*, *mana-maurþrja* och återfinnes på nordiskt område i isl. *man* n. 1) träl, 2) kvinna. Som grundbegreppet af det germanska ordet *gaman* får man då samling af människor. Naturligtvis få vi icke förbise, att denna etymologi förutsätter accentens tidiga flyttning tillbaka på prefixet *ga;* men denna torde kunna förklaras af glömska af ordets egentliga ursprung, särdeles om ordet från början haft rörlig accent, så att t. ex. i gotiskan nom. sing. hetat *gamán*, men dat. sing. *gamaná* o. s. v. — Eget nog möter oss också på slaviskt område en form med accenten på ordets senare del, nämligen ry. *gomón*, som betyder lugn, stillhet. Detta torde vara att förklara af det germanska (fornnordiska?) *gaman* i betydelsen glädje, med en begreppsutveckling i omvänd riktning mot de svenska orden *roa sig* (ursprungl. »hvila sig», nu = »fröjda sig») och *rolig*.

Ry. *naparej* m. äfven *naparje* n. nafvare. — I alla händelser germanskt ord, samma som sv. *nafvare*, fsv. *navar (navor)*, isl. *nafarr*. Den af Matz. 398 som stamord anförda tyska formen *näber*, liksom de äldre tyska formerna, mht. *nabeger*, *nebeger*, *nagber*, *nagebor* (med omtydning), *nägber*, *neper* o. s. v., mlågt. *neveger*, *never*, passa icke alldeles väl till den ryska formen. Snarast synes denna ansluta sig till den nysvenska formen med dess genom analogi tillkomna *e* i slutet; jfr ock det från svenskan lånade fi. *navari*. Emellertid tarfvas särskild förklaring af *p* i ryskan för *v*. Kanske får man tänka sig *naparej* såsom en kontaminationsform af den ofvannämnda svenska (eller finska) formen med någon annan form, vare sig i tyskan med *b* eller snarare i någon finsk munart med *b* eller *p*. Hos Thomsen Got. Spr. 136 omnämnas flere sådana finska former af ordet. Bland dessa är en särskildt beaktansvärd för sin fornartade prägel, nämligen fi. *napa-kaira*, hvilken kanske ännu tydligare än fht. *naba-gêr* ådagalägger ordets egenskap af sammansättning utaf de båda germanska substantiven, fht. *naba* f., sv. *naf* (hjul-naf) och fht. *gêr*, isl. *geirr* spjut. — Man kan således väl tänka sig isl. *nafarr* såsom direkt afkomling af ett gammalt **naf-gairr* med *g* bortfallet samt *ai* förkortadt till *a* vid hastigt uttal och glömska af ordets uppkomstsätt.

I sammanhang härmed må omnämnas det intressanta förhållandet, att ordet finnes lånadt hos slaviska folk i en form som delvis är äldre än någon känd germansk form, då den har *z* för *r*, nämli-

gen böm. *nebozez*, *neboziz* (o. s. v., se Matz. 262), där senare leden hänvisar på ett fornslav. **zězŭ* = got. **gaiz-;* således samma form hvars tillvaro också bevisas af lat. *gæsum*, gr. *γαῖσον, γαῖσος* spjut som krigsvapen hos galler och andra barbarer, vidare af det finska *keihäs* spjut (med *h* af *s*) äfvensom det liviska *naba-gøs* (Thomsen Got. Spr. 66, 123, 136).

Fksl. fry. *nuta* nötkreatur. — Isl. *naut* n., fsv. *naut* i gotländskan (vanl. fsv. *nöt*, nysv. *nöt*); ags. *neát*, fht. *nôz* o. s. v. Äfven lånadt i finska *nauta*. Ordet är väl kommet från nordiska språken eller möjligen från gotiskan.

Fksl. *plotŭ* ratis (Mikl. Lex. 574; väl egentl. en rysk form?); ry. *plot* m. flotte, färja; lett. *pluts* m. från ryskan. — Ordet sammanföres hos Miklosich med fksl. *plotŭ* sepes, hvilket ord hör till samma rot som det slaviska verbet *plet-* fläta (lat. *plectere*, germ. *flehtan*). Men då vi finna några alldeles synonyma germanska ord, fsv. isl. *floti* m., nysv. *flotte*, mlågt. *vlote* f. och n., ndl. *flot* n., nht. *floss* n. och *flösse* f., och då ofta eljest forngermanskt *f* blir slav. *p* i lånord, så förefaller högst sannolikt, att vi här hafva ett lånord från germanska språk, och eftersom det slaviska ordet egentligen tyckes vara ryskt, snarast från de nordiska språken. Vi få då naturligtvis antaga, att det ryska ordet skulle motsvara ett äkta fksl. **plŭtŭ* med annan stamvokal än *plotŭ* sepes, hvars *o* är samslaviskt, motsvarande germanskt kort *a*.

Ry. *pud* vikt af 40 skålpund. — Fsv. isl. got. ags. *pund* n., mlågt. *punt* o. s. v.; alla ursprungligen af lat. *pondus* eller *pondo*.

Ry. dial. *rjuža*, *rjuza* (i Archangelsk) rysja (Thomsen R. 135). — Sv. *rysja* (hvaraf fi. *rysä*), no. *rysja;* mlågt. *rûse*, mht. *riuse* o. s. v. Det ser snarast ut som om den ena ryska formen med *ž* kommit från norskan, den andra med *z* från finskan. För öfrigt är ordet i nordiska språken utan tvifvel lånadt från tyskan, då stamvokalen *y* är kort, men motsvaras af långt *ü* (mht. *iu*) i tyskan.

Ry. *sima* f. snöre, segelgarn (till fiskredskap), äfven vidja, samt elastisk fjäder. — Germanskt ord = fsv. *simi* m. rep, snara, nät, isl. *sími* m. och *síma* n., no. *sime*, sv. dial. *simme*; äfven fsax. *sîmo* m., ags. *sîma* (Matz. 305). Antagligen kommer detta ryska ord från Norge.

Ry. *stul* stol. — Fsv. nysv. *stol*, isl. *stóll* m.; got. *stols*, fsax. *stôl* o. s. v. Att ordet icke kommit från tyskan, är sannolikt, då det icke börjar med *š* (Thomsen R. 135). Dess saknad i andra slaviska språk talar mot gotiskt ursprung; således högst sannolikt från nordiska språken.

Ry. *ščëlok (ščolok)* lut. — Med stor sannolikhet förmodas hos Matz. 341, att ordet etymologiskt sammanhänger med isl. *skola* skölja och till sitt grundbegrepp är analogt med nht. *lauge* lut, som är samma ord som isl. *laug* bad, tvättvatten. Dock kan det ryska ordet icke förklaras ur formen *skola*, utan förutsätter en form med palatal vokal, d. v. s. med i-omljud sådan som nysv. *skölja* (fsv. *skylia*) eller lågt. *schölen* i samma betydelse. Vi lämna därhän, om det ryska ordet kommer från svenskan eller från lågtyskan, men vilja endast påpeka, att å ena sidan den fornsvenska formen med *y* icke passar rätt väl, å andra sidan det ryska *šč* förutsätter ett uttal af ordets begynnelseljud som sammansatt, d. v. s. afvikande från svenska riksspråkets uttal (där *sk* här är ett enkelt ljud, samma som det ryska *š*). Man får således tänka antingen på någon svensk dialekt med uttal af *sk* som *s* + *k'* eller en lågtysk form med *sch* = *s* + *ch* (såsom uttalet af *sch* var i äldre lågtyska och ännu är i nederländskan). — I litauiskan fins verbet *skalauti* skölja, väl af äldre lågt. *scholen* utan omljud (jfr isl. *skola*).

III.

Några slaviska ord, hvilkas härledning från nordiska språk är tvifvelaktig eller bör alldeles förkastas.

Ry. dial. *anka* kaja. — Enligt Grot I 459 af sv. *anka* tam and. En förblandning af två så olika fåglar förefaller icke trolig. Jfr mlågt. *aleke*, *alke* kaja, d. *allike*?

Ry. *burak* näfverdosa af oval form med botten och lock af trä; i dial. äfven korg af näfver eller af furuspjälor. — Grot I 459 härleder ordet från sv. *burk*, men förklarar icke *a* i den ryska formen.

Fksl. ry. *čara* dryckeskärl (i ryskan föråldradt; hvitry. *čara* i folkvisor), pol. *czara* skål, soppskål; demin. ry. lillry. *čarka* liten bägare, bränvinsglas, pol. *czarka;* litau. *czerka* (lånadt). — Hos Matz. 136 härledes ordet från det germanska ordet, isl. *ker* n. vas, no. *kjer*, fsv. nysv. d. *kar;* fsax. *kar*, fht. *char* o. s. v. (got. *kas*). Då slav. *č* för *k* måste bero på ett följande palatalt ljud, skulle *čara* således efter denna etymologi nödvändigtvis vara att härleda från den särskildt nordiska omljudsform med *e (æ)* för *a*, beroende på inverkan af det af äldre *z* uppkomna *r*, som förekommer i isländska och norska och äfven på svenskt språkområde i nygotländskan samt i det afledda ordet fsv. *kæralde*, *kærald* (= isl. *kerald*), nysv. *kärl* (se Noreen i Paul-Braunes Beiträge VII 435). Men huru skall då *a* i *čara* förklaras? Äfven om detta *a* skulle kunna tänkas bero på en inverkan af *r*, må anmärkas, att det är ingalunda visst, att nordiskt *k* framför *e* borde bli slaviskt *č;* åtminstone känna vi icke något exempel därpå; hvaremot å ena sidan ry. *kerb'* och *kipa*, å andra sidan fslav. *retęzi*, *vitęzi* (se dessa ord i I kap.) visa exempel på annan behandling af nordiskt *k* framför palatal vokal.

Ry. *drot* kastspjut, demin. *drotik*. — Svårligen kan man med Matz. 147 tänka på sv. *dart* slags dolk eller eng. *dart* kastspjut (hvilket är samma som fr. *dard*, ital. *dardo*). Ifall grundformen till det ryska ordet vore **dŭrotŭ*, kunde man snarare tänka på isl. *darraðr* (med fslav. *ŭ* såsom försvagning af ett *o* = fornnordiskt *a*, analogt med t. ex. fksl. *mŭnogŭ*, ry. *mnogij* = got. *managa* mången). Dock tyckes en bättre etymologi erbjuda sig i grek. *δόρυ* spjut, ifall man utgår från detta ords stam i oblika kasus *δόρατ-*, som fullt regelrätt gåfve ett fslav. *dŭrot-*.

Ry. *gugat'* v., sloven. *gugati* gunga, oscillare; ry. *gugala* f. gunga, oscillum, sloven. *guge* f. pl. i samma betydelse. — Oaktadt den påfallande likheten med sv. *gunga* v. och subst., d. *gynge* i alldeles samma betydelse (Matz. 170), våga vi icke antaga lån från detta, då ordet finnes i den från ryskan aflägsna slovenskan. Det slaviska *u* kan i och för sig också förklaras af äldre *au (ou)*.

Ry. *jar'* spanskgröna. — Ordet påminner mycket om sv. *erg* kopparrost (hvarmed det sammanstälts hos Matz. 184). Skulle det ryska ordet vara ett nordiskt lån, så får man väl snarast utgå från den synonyma nordiska form utan *g*, som finnes i no. *eir*, d. *er*, hvilket är samma ord som isl. *eir* n. koppar, fsv. *er* (i *erpænninger*)

= fht. mlågt. *êr* malm, got. *aiz*, lat. *æs* o. s. v. Då emellertid det ryska ordet också har sin motsvarighet i medeltidsgrek. *ἰάριον, ἰάριν, γιάριν* spanskgröna (Matz. 389), som i alla händelser är samma ord, kan den nordiska härkomsten af *jar'* endast upprätthållas under den förutsättningen, att det grekiska ordet är ett slaviskt lånord. Vi äro icke tillräckligt sakkunnige för att bedöma, hvilketdera är sannolikare: att detta *ἰάριον* o. s. v. är en äkta grekisk deminutivbildning till forngrek. *ἰός*, eller att det är lånadt. — På helt annat sätt förklaras *jar'* såsom ett äkta slaviskt ord af Brückner 87, där ordet identifieras med ett annat ry. *jar'*, som också finnes i andra slaviska språk och betyder vårsäd, delvis äfven vår, jfr adj. *jary* vårlig (om utsäde). Meningen synes vara, att grundbegreppet är grön färg, hvaraf vårgrönska, vår (?). Men det kan väl sättas i fråga, om icke våren här snarare är att förklara som det tidiga året (nht. »frühjahr»); jfr dels got. *jêr* år (fht. *jâr* o. s. v.), dels got. *air* adv. tidigt (fht. *êr;* isl. *ár* kan tänkas motsvara bägge orden).

Ry. *knut* piska. — Måhända lånadt af fsv. *knuter*, isl. *knútr* nodus (Thomsen R. 135; jfr Diefenbach Wörterb. d. Goth. Sprache II 574, där grundbetydelsen förmodas vara antingen »peitschenknoten, knotenstrick» eller »geflochtene peitsche»).

Ry. *korzina* korg. — Ordet kan icke förklaras af sv. *korg*, till hvilket hänvisas hos Matz. 217. Förmodligen är meningen, att det ryska ordet skulle vara afledt med suffixet *-ina* af det svenska ordet, så att *z* skulle vara uppkommet af *g* framför *i*. Men då denna öfvergång hör till de urslaviska ljudlagarna, men det svenska *korg* är en ung form med *g* (uttaladt = j) för *v* och lånad af mlågt. *korf* = nht. *korb*, lat. *corbis* (analog med *färg* af mlågt. *verwe*, nht. *farbe*), så är en sådan mening omöjlig.

Möjligtvis skulle man däremot kunna tänka på sammanhang med de i svenska dialekter förekommande orden *karse*, *kars*, *kärsa*, *kjersa* påse eller korg af nät m. m., så att dessa former kanske borde skiljas från det synonyma svenska ordet *kasse*, dial. *kass* = isl. *kassi*, *kass* (se Rietz Sv. Dialektlexikon 312). Men om också dessa former med *rs* höra tillsammans med ry. *korzina*, är det ovisst, hvar de från början äro hemma.

Ry. *kulikat'* v. supa, berusa sig. — Ordet har svårligen något att göra med grek. *κύλιξ* bägare (Matz. 228); af gr. *κυ* borde blifvit ry. *ki*. Uppenbarligen hafva vi här ett onomatopoetiskt ord, hvars

grundbetydelse är klunka, och som kan sammanställas med sv. *kolka*, dial. *kulka*, äfven *korka* klunka, dricka i stora klunkar, d. *kulke* i samma betydelse; jfr d. *kulk* 1) strupe, svalg, 2) klunk; sv. dial. *kolk*, *kulk* klunk. Äfven på finskt område finnes ett liknande ord i det östfinska *kulkku* strupe = vestfinska *kurkku* (Ahlqvist De vestf. språkens kulturord 36). Något etymologiskt sammanhang mellan dessa särskilda ord behöfver ej antagas. Likheten kan bero därpå, att samma naturljud fått sitt naturligaste uttryck med samma språkljud på det ena och det andra språkområdet.

Fksl. *kŭniga*, *kniga*, *knjiga* littera, scriptura, epistola, ry. *kniga* o. s. v. i de öfriga slaviska språken = skrift, bok. — Man har sökt förklara detta etymologiskt dunkla slaviska ord af ett nordiskt ord: isl. *kenning* f. känning, kännedom, lära, lärdom; af verbet *kenna* 1) låta känna, göra känd, lära, 2) känna (got. *kannjan* i den förra aktiva betydelsen). Härledningen förkastas hos Mikl. Frw. 99 samt hos Matz. 43. Den sistnämnde författarens skäl däremot: att *k* i *kenning* måste blifvit slaviskt *č*, är visserligen mycket tvifvel underkastadt (jfr *čara* här ofvan). Men att ett sådant samslaviskt ord skulle komma från nordiska språken, måste anses mindre troligt. Dock är sammanställningen kanske icke helt och hållet förkastlig, ifall man skulle kunna få förutsätta ett med isl. *kenning* identiskt got. **kanninga* f. (*-igga* efter Ulfilas' skrifsätt). I det slaviska *kŭniga* kunde då *ŭ* kunna förklaras som försvagning af *o* = got. *a*, liksom i slav. adj. *mŭnogŭ* mången, mycken = got. *managa*. Att ändelsen *-inga* åter blifvit slav. *-iga*, medan andra germanska ord på *-ing* lånade i slaviska språken få slutformen *-ęgŭ* eller vanligast *-ęzĭ*, kunde kanske förklaras så, att *i* i andra hit hörande fall är ursprungligt, och det slaviska *-ęgŭ*, *-ęzĭ* egentligen beroende på ett germanskt *-eng* med *e* (ehuru genom analogi upptaget äfven i nyare lånord af germanska maskulina ord på *-ing*), men att däremot *i* i **kanninga* varit ett urgermanskt *i* af samma ursprung som *i* uti got. *kannida*, pret. af verbet *kannjan?* Om så vore, så skulle öfvergången från germ. *-ing* till slav. *-ig* kunna vara fullt regelrätt (jfr vidare Miklosich Vergl. Grammatik der slav. Sprachen I [2] 123). — Visserligen finnes icke i gotiska urkunder vare sig något **kanninga* eller ens något annat gotiskt feminint substantiv på *-inga*. Men att saknaden af dylika feminina abstracta, som äro så vanliga i andra germanska språk, kan vara tillfällig, är ganska antagligt, då hos Ulfilas träffas åtminstone ett adverb *unveniggo* oförmodadt, hvilket

tyckes förutsätta ett feminint subst. **venigga*, anslutande sig till verbet *venjan* hoppas.

Ry. *lar'* m. lår, stor kista (t. ex. till förvaring af säd eller mjöl eller af varor som försäljas på basarerna). — Ordet är påtagligen samma som sv. *lår* m. stor låda hopslagen af bräder, binge, afplankning till förvaring af säd, mjöl m. m., samt det finska *laari* lår, sädeslår. Det svenska ordet citeras af Rydqvist Sv. språkets lagar II 31 ur Gustaf I:s bibel, och samme förf. anmärker, att *lår* är egentligen Svea-språk. I Norge och Danmark tyckes ordet vara okändt. Men på Island förekommer ett liknande ord, nämligen *lárr* m. enligt Cleasby-Vigfusson låda till förvaring af ull; *lar* m. enligt Bj. Haldorsen låda för fruntimmerssaker, ullkorg, sykorg, syskrin. Tyvärr finnes ingen upplysning, om ordet är gammalt (hos Fritzner saknas det), så att man kan icke på detsamma grunda något säkert bevis för, att vårt ord är af rent nordisk börd. De fleste författare antaga, att det ryska *lar'* kommer från svenskan, med eller utan förmedling af finskan (se t. ex. Thomsen R. 135). Tills vidare vilja vi för egen del lämna den frågan öppen, om icke sv. *lår* tvärtom skulle kunna vara lånadt från fi. *laari*, vare sig detta kan vara ursprungligen finskt eller lånadt från ryskan.

Slav. *lava* (i de flesta språken) bänk eller bräde att sitta på; i ryskan äfven spång, samt vindbrygga; i polskan också spång; i slovenskan kredensbord. Därjämte finnes nästan öfverallt demin. *lavka* bänk; i ryskan äfven stånd, handelsbod; i bömiskan spång, samt hopp-planka, trampolin. Vidare finnes ett annat demin. *lavica* bänk (i bulgariskan *lavicŭ* = gesims Mikl. Frw. 104). Endast i serbisk-kroatiska språket tyckas *lava* och dithörande former vara okända. — Ordet har af gammalt blifvit sammanställdt med sv. *lafve* m. brädbotten, väggfast bänk, brits, sofbänk, hylla, läktare, öfre rum i en badstuga bildadt af en brädbotten o. s. v. Men också i finska munarter (finska, wotiska, wepsiska, estniska) finnes *lava* i liknande betydelser (Ahlqvist Vestf. spr. kulturord 120). Vidare finnes ordet i baltiska språken: lett. *lâva*, *lâvis* brits, svettbänk i en badstuga, sofbänk, hylla, underlag under en höstack, litau. *lova* sofbänk, brits.

Svårligen kan man tänka på, att detta ord i slaviska språken, där det är så utbredt och således antagligen gammalt, skulle vara lånadt från svenskan (jfr Mikl. Frw. 104, Thomsen R. 135). Af ett gammalt nordiskt **lafi* med kort *a* måste man vänta en helt

annan fornslavisk form än *lava*. Redan Ihre har däremot hänvisat till det finska och slaviska *lava* såsom möjligen källan till sv. *lafve*, och det synes oss icke kunna betviflas, att han har rätt. Möjligtvis kan man också tänka på inverkan från lettiskan. I de baltiska språken är ordet utan tvifvel inkommet från slaviska språk. Rörande förhållandet mellan de sistnämnda och de finska språken måste vi afgjordt instämma med Ahlqvist (anf. st.), att ordet sannolikt är hemma hos slaverna, icke hos finnarne, emedan det korta *a* i de finska formerna lätt förklaras ur den nyare ryska formen, hvaremot ett gammalt slaviskt *a* nästan alltid är ursprungligen långt.

Fry. *luda* slags klädesplagg. — Antages hos Thomsen R. 135 vara nordiskt lånord, isl. *loði* m. pälskappa eller isl. *loð* (i *loðkápa* m. fl. sammansättningar. För att nöjaktigt förklara det ryska *u* skulle man väl då förutsätta en svensk form (t. ex. fsv. **luþi*) med *u;* jfr fsv. adj. *ludhin* jämte *loþin* villosus, nysv. *luden* = isl. *loðinn*, samt nysv. subst. *ludd* = isl. *loð*. Emellertid är att märka, att ordet också fins i andra germanska språk: fht. *ludo, lodo* m., ags. *loða* o. s. v. Och hvarifrån lånet än må vara kommet, så är det i alla händelser näppeligen att förlägga till någon alltför aflägsen forntid, t. ex. till varägernas tid. Ty i mycket gamla lånord plägar ett germanskt kort *u* eller *o* blifva fksl. *ŭ* och ryskt *o*, medan slaviskt *u* kommer antingen af germanskt *au* eller af ett långt *ô*. Att denna regel gällde äfven på den tiden, då ryssarne kommo i direkt beröring med nordborna, anse vi åtminstone högst sannolikt (jfr ry. *stod* sid. 16 och *plotŭ* sid. 23). Visserligen finnes hos Nestor en sådan form som *nurmane* = isl. *norðmenn* norrmän; men här är att märka, att positionslängd äger rum (jfr hvad vi anmärkt rörande *a* vid ordet *chvat* sid. 7); och kanske skulle man t. o. m. kunna ställa det ryska *nur-* i *nurmane* i direkt samband med det nysv. uttalet af *nord* (och i allmänhet af *o* framför *rd*) och särskildt af det i ortnamn så vanliga *Nor-* = fsv. *norþ-* med djupt *o*, d. v. s. likt det gamla långa *ô*? Vi anse således, att ordet *luda* icke kan vara att räkna till de ord som genom varägerna införts till Ryssland. Om det är lånadt från svenskan i senare tid, lämnas därhän, då isl. *loði* icke är uppvisadt i någon svensk form med *u*, och då det icke ens finnes bestämdt uppgifvet, om det ryska *luda* verkligen betecknade detsamma, nämligen ett ludet klädesplagg.

Pol. *rząp'* den af kött och ben bestående stommen af kreaturens svans. — Ordet kan hvarken härledas från nyisl. *rumpr*, sv.

rumpa, d. *rumpe* svans, stuss (Matz. 302) eller från det därmed identiska lågt. *rump* bål (nht. *rumpf*), eng. *rump* gump, stuss. Ty pol. *rz* förutsätter ett efter *r* följande palatalt ljud. Och af serb. kroat. *rep*, sloven. *rēp* svans (jfr också böm. *řáp* skaft på en sked?) synes, att ordet är vidare utbredt hos slaviska folk, och att grundformen är **rępĭ*, som måste skiljas från de nämnda germanska formerna med *u*.

Ry. *sig* en fisk, Coregonus lavaretus, litau. *sykis*, *sykē*, lett. *sîka*, *sîga*, *sîge*. — Isl. *síkr*, no. sv. *sik*; fi. *siika*. Hvar ordet ursprungligen är hemma, är en outredd fråga.

Ry. dial. *skiba* skifva. — Antages af Thomsen R. 135 och Grot I 462 vara ett nordiskt lånord, sv. *skifva:* måhända till en del därföre, att ordet icke i ryskan har *š*, såsom nyare lånord från tyskan. Men då ordet också finnes i pol. och laus. *skiba*, böm. *skyva* o. s. v., samt då det i storryskan synes egentligen tillhöra vestligare dialekter, så kan näppeligen betviflas, att det är ett gammalt lån från tyskan = fht. *skîbâ* o. s. v. (se Mikl. Frw. 125).

Ry. *sudoroga* kramp, konvulsion. — Ordet påminner mycket om sv. *sendrag*. Detta sistnämnda vill Matz. 55 härleda från ett fksl. **sądraga*, motsvarande det ryska ordet; men denna form är godtyckligt konstruerad och kan icke förklara *e* i det svenska ordet; för öfrigt kan icke gärna antagas, att ett svenskt ord kommer från kyrkslaviskan. Snarare kunde man vända om förhållandet och härleda ry. *sudoroga* från det svenska ordet, ifall man finge antaga, att folketymologi varit med i spelet, så att ryssarne omtydt ordet efter prefixet *su* (fksl. *są*) med och *doroga* väg. I och för sig ger en dylik sammansättning icke någon rimlig mening, hvaremot sv. *sendrag* ger god mening såsom en sammansättning af *sena* nervus och *drag* tractus (jfr grek. *σπάσμα*).

Ry. *štyk* bajonett. — Från sv. *stick* ictus, punctum (Matz. 338) kan ordet ej gärna vara lånadt; det ryska *š* talar bestämdt mot lån från svenskan. Bättre passar mlågt. *sticke* m. sticka, spetsig pinne eller påle, stift o. s. v.

Fksl. *vypŭ* jämte *vyplĭ (viplĭ)* m., samt *vypica*, *vypelica* f. mås, larus (undantagsvis förekommer *vyplĭ* också om kaja samt enligt förmodan om uggla, Mikl. Lex. 115); ry. *vyp* m., *vyp'* f. rördrum,

Ardea stellaria (*vypelica* af zoologer användt som namn på de gökartade foglarna enligt Dal's ryska ordbok). — Det kan ligga nära att med Matz. 873 tänka på sammanhang med sv. *vipa* Vanellus cristatus (i zoologien äfven om de närbesläktade arterna af släktet Tringa), no. *vipa*, d. *vibe*. Dock förefaller det icke troligt, att de slaviska orden äro lånade. Om de, såsom sannolikt synes, hafva afseende på den därmed benämnda fågelns skrikande läte, kunna de förklaras såsom slaviska bildningar med en starkare rotvokal af samma rot som det allmänt slaviska verbet, fksl. *vŭpiti*, ry. *vopit'* skrika, ropa, klaga, tjuta. Hvad åter det nordiska *vipa* vidkommer, så är väl icke otänkbart, att det å sin sida kunde vara lånadt från slav. *vypŭ*. Men den tämligen afvikande betydelsen talar däremot, så att det är väl ett annat ord af inhemskt ursprung. Man kan tänka sig det vara antingen ett ljudhärmande ord (såsom t. ex. det tyska namnet på fågeln, lågt. *kivit*, *kiwit*, nht. *kibitz*) eller ock kanhända sl. m. ordet *vippa* svajande tofs, med afseende på fågelns tofs i nacken.

Tillägg.

[Sid. 21 f.]. Samma etymologiska förklaring af germ. *gaman* har förf. sedan funnit vara helt nyligen framställd af Kluge i Zeitschr. XXVI 70, endast med den skillnaden, att han antager ursprunglig accentuering af prefixet *ga*, hvilket torde vara riktigt.

Nordiskt register.

Obs. De ord som sakna beteckning af språket upptagas i sin fornisländska (eller fornnorska) form.

UPSALA UNIVERSITETS

ÅRSSKRIFT.

1882.

PROGRAM.

[Y.]

OM LOGIKENS UPPGIFT.

AF

C. Y. SAHLIN.



UPSALA 1882.
AKADEMISKA BOKTRYCKERIET,
EDV. BERLING.

Om Logikens uppgift.

Af

C. Y. Sahlin.

Till sitt begrepp är all vetenskap ett systematiskt vetande. Om all vetenskap tänkes såsom ett enda helt och såsom egande en enda uppgift, så är denna uppgift det systematiska vetandet om allt, som kan vara föremål för vetande. Vetenskapens uppgift måste nemligen vara just dess eget begrepp. Såsom uppgift tänkes detta begrepp, när det antages icke omedelbart vara gifvet såsom verkligt, utan komma till verklighet genom en verksamhet. Den vetenskapliga verksamheten eller den verksamhet, som är riktad på förverkligandet af vetenskapens begrepp och således har detta begrepps förverkligande till sin uppgift, är tydligen den vetenskapligt verksamma menniskans verksamhet eller menniskan såvida, som hon är vetenskapligt verksam. Det är då äfven i och för menniskan, som vetenskapen icke omedelbart är gifven såsom verklig, utan behöfver bringas till verklighet. Följaktligen är det ock för henne, som vetenskapens begrepp framträder såsom en uppgift, såsom något, som hon har att genom sin vetenskapliga verksamhet, såvidt möjligt är, bringa till en form af verklighet, som motsvarar, hvad vetenskapen till sitt begrepp eller väsende är, eller hvad han i och för sig är.

Hvarje särskild vetenskap måste hafva ett särskildt föremål. En särskild vetenskaps uppgift kan derför i största allmänhet angifvas genom angifvandet af dess särskilda objekt. Till ett fullständigt svar på frågan om en viss vetenskaps uppgift kommer man dock icke genom blotta angifvandet af

hans föremål. Äfven om den ifrågavarande vetenskapens föremål är angifvet med all den noggranhet, som fordras för att skilja det från föremålen för alla andra särskilda vetenskaper, fordras dock ännu något mera. Man måste nemligen hafva utredt, hvad det är, som behöfver förklaras hos det gifna föremålet, och hvad det är, som kan tjena till förklaringsgrund. Behofvet af förklaring är den vetenskapliga verksamhetens anledning. På förklaringsgrundens beskaffenhet beror den grad af klarhet och tydlighet, som kan vinnas i kunskapen om vetenskapens föremål. En viss vetenskaps uppgift bör således bestämmas genom angifvande af vetenskapens särskilda föremål, af det, som hos detta föremål behöfver förklaras, och af den förklaringsgrund, genom hvilken den behöfliga klarheten kan vinnas.

Logikens föremål måste i sig innefatta det menskliga tänkandet. Väl kan det sättas i fråga, om icke logikens föremål innefattar något mer än det menskliga tänkandet, om det icke innefattar allt tänkande eller hvarje tänkande väsendes tänkande, men om man skulle vilja från det, som hör till logikens föremål utesluta det menskliga tänkandet, skulle man komma i uppenbar strid mot logikens historia. Det kan vidare sättas i fråga, huruvida det menskliga tänkandet i det hela utgör logikens föremål, eller, då detta tänkande har olika sidor, som behöfva göras till föremål för vetenskaplig undersökning, det endast är någon viss sida af samma tänkande, som logiken har till sitt föremål. Deremot skulle det vara en ren orimlighet, om man skulle vilja antaga, att det menskliga tänkandet icke har någon sida, som kunde vara föremål för den vetenskapliga undersökning, som tillhör logiken.

I tänkandets eget begrepp synes det ligga en anledning till det antagandet, att det icke blott är det menskliga tänkandet, utan tänkandet i det hela, som bör sättas såsom logikens föremål. Tänkandet är nemligen det fullkomliga förnimmandet, och deraf synes följa, att det äfven såsom föremål för logiken bör betraktas sådant det är i sin fullkomlighet och

icke blott såsom menskligt tänkande med de brister och den ofullkomlighet, som häfta vid detta. Huru välgrundadt ett sådant yrkande än må synas vara, så hvilar det dock på en förutsättning, som åtminstone icke utan en noggran undersökning kan erkännas såsom giltig. Denna förutsättning är, att tänkandet icke blott i något visst afseende, utan i alla afseenden och således i det hela är det fullkomliga förnimmandet. Väl kan det erkännas, att förnimmandets fullkomlighet består i dess klarhet och tydlighet och dess deraf följande nödvändighet, samt att tänkandet enligt sitt begrepp är det klara och tydliga och följaktligen äfven det nödvändiga förnimmandet, men det oaktadt kan det icke tagas för gifvet, att tänkandet är det i alla afseenden fullkomliga förnimmandet. Det fordras nemligen för fullkomlighet i alla afseenden en fullständighet, som åtminstone icke tillkommer det enda tänkande, som är i menniskans erfarenhet gifvet, menniskans eget tänkande. Allt menskligt tänkande är inskränkt och begränsadt. Dess inskränkthet och begränsning visar sig deri, att det icke kan fatta något föremål i dess fullt konkreta och individuela bestämdhet, utan endast i mer eller mindre abstrakta bestämningar. Det i menniskans erfarenhet gifna tänkandet är således alltid abstraherande, och det kan således aldrig vara ett till innehållet fullkomligt förnimmande. Härmed sammanhänger, att samma tänkande har formen af verksamhet och icke kan frigöra sig från denna form. Men all verksamhet innebär en förändring, och såsom verksamt är således det i erfarenheten gifna tänkandet alltid i något afseende föränderligt. I föränderligheten ligger en ofullkomlighet, hvilkens vigt och betydelse icke utan en noggran undersökning kan bestämmas. Då nu all vetenskaplig undersökning måste utgå från det i menniskans erfarenhet gifna, måste ock den logiska undersökningen till utgångspunkt taga det menskliga tänkandet sådant, som detta är i erfarenheten gifvet, eller göra detta i erfarenheten gifna menskliga tänkande till sitt första föremål. Af det slut, till hvilket undersökningen om detta tänkande leder,

måste det bero, huruvida logiken kan såsom sitt föremål betrakta äfven det i alla afseenden, således icke blott, till formen utan äfven till innehållet fullkomliga förnimmandet, hvilket är tänkandet fattadt utan all inskränkning och höjdt öfver det menskliga förnimmandets ståndpunkt och gräns.

Då det nu icke kan tagas för gifvet, att logiken har till föremål något annat tänkande än det menskliga sådant, som detta är i erfarenheten gifvet, så blifver logikens vetenskapliga karakter beroende af detta tänkandes beskaffenhet. Det menskliga tänkandet visar sig i sin omedelbart gifna verklighet vara formelt. Det fattar icke i sina första yttringar något annat än formela bestämningar hos de föremål, som äro i erfarenheten gifna. De i erfarenheten omedelbart gifna föremålen äro alla sinliga, ty menniskans i strängaste mening omedelbara erfarenhetsverld är den sinliga verkligheten. Hos de sinliga föremålen finnes, såvida man icke går utöfver det, som hos dem är sinligt, icke något väsende i egentlig bemärkelse. Hvarje sinligt föremål är såsom sådant fenomen och icke väsende. Detsamma gäller om menniskan sjelf såsom sinlig. Såsom sådan är hon icke ett väsende i egentlig bemärkelse, utan ett fenomen. I hela den erfarenhetsverld, som i sträng mening är omedelbart gifven såsom föremål för menniskans tänkande, finnes det således icke något väsende i egentlig bemärkelse. Det enda, som i denna verld kan i och genom tänkandet fattas, är den sinliga verklighetens eller fenomenverldens formela bestämningar eller former, hvilka just derföre, att de äro blotta former, icke kunna vara sjelfva väsendet, icke heller ega fullständig verklighet. Men det tänkande, som icke i det hela, utan endast i vissa afseenden eger klarhet och tydlighet och icke fattar sjelfva väsendet eller det sant varande, utan endast former eller formela bestämningar, är icke ett i det hela taget fullkomligt tänkande.

Det tänkande, som genast vid logikens utgångspunkt kan vara hennes föremål, är på grund af nu angifna förhållanden det ofullkomliga menskliga tänkandet. I all sin ofullkomlighet

är dock det menskliga tänkandet menniskans högsta eller mest aktuela förnimmande, och det har sålunda en relativ fullkomlighet. Denna det menskliga tänkandets relativa fullkomlighet kan och måste bestämmas med afseende på de olika sidor, från hvilka det menskliga tänkandet sjelft bör betraktas. Tre olika sidor hos detta tänkande äro genom den föregående framställningen gifna. Såvida det är menniskans tänkande, måste det betraktas från den sidan, att det har sin grund i menniskan och är till i och genom henne. Såvida det åter på något sätt innebär en kunskap om något föremål, måste det tydligen stå i något förhållande till detta, och det måste då äfven betraktas från den sidan, att det är bestämdt af sitt föremål eller objekt och har objektiv giltighet. Om man ock antager tänkandet såsom menskligt icke fatta något mer än kunskapsföremålens former, så är dock äfven denna kunskap någon kunskap om föremålen. Betraktas menniskans tänkande från den sidan, att det är hennes förnimmande eller har sin grund i henne, så visar det sig vara det fullkomliga förnimmandet derigenom, att det måste fattas såsom sjelfmedvetet. Det är ett förnimmande, i hvilket menniskan fattar sitt eget förnimmande såsom egande sin grund i sjelfva det menskliga subjektet såsom sjelfmedvetande. Ju mera rent och egentligt tänkandet är hos menniskan, desto mera fullständigt fattas det såsom sjelfmedvetet eller såsom helt och hållet varande i och genom sjelfmedvetandet. Å andra sidan, ju mindre sjelfmedvetet tänkandet är hos menniskan, desto mindre rent och egentligt är det. Häraf visar sig att från denna sida sedd det menskliga tänkandets fullkomlighet består i dess sjelfmedvetenhet. Betraktas åter menniskans tänkande från den sidan, att det innebär en kunskap om föremål och sålunda har objektiv giltighet, så består dess fullkomlighet i kunskapens objektiva allmängiltighet och nödvändighet eller kunskapens nödvändiga sanning i reel bemärkelse. Ju renare sanning kunskapen innehåller, desto fullkomligare är det tänkande, i och genom hvilket kunskapen eges, och ju fullkomligare det tänkande, genom hvilket en

kunskap eges, i sitt förhållande till sitt föremål är, desto renare sanning innehåller denna kunskap. Den tredje sidan, från hvilken det menskliga tänkandet måste betraktas, och med afseende på hvilken dess fullkomlighet måste bestämmas, är verksamhetens. Allt menskligt förnimmande har formen af verksamhet. Så ock det menskliga tänkandet. Från denna sida sedt visar sig tänkandet såsom det fullkomliga förnimmandet derigenom, att det är sjelfverksamt. Visserligen är allt förnimmande i någon mon sjelfverksamt, och utan sjelfverksamhet kan icke något förnimmande finnas, men i sina lägre former framträder förnimmandet såsom mer eller mindre passivt, i tänkandet deremot såsom mera aktivt. Ju mera aktivt ett verksamt väsende är, desto mera har dess verksamhet karakteren af sjelfverksamhet. Ju mera passivt ett verksamt väsende är, desto mera har dess verksamhet karakteren af osjelfständighet, desto mera behöfver det drifvas eller eggas till verksamhet af något annat, och desto mera blifver det med afseende på sin verksamhets form beroende af annat och genom inflytande af annat vexlande och föränderligt. I samma mon, som tänkandet är sjelfverksamt, är det ock konstant eller konseqvent. Men i samma mon, som tänkandet är konseqvent, är det ock rent och egentligt tänkande. I den på sjelfverksamheten beroende konseqvensen består sålunda det menskliga tänkandets fullkomlighet, när det betraktas ur verksamhetens eller från sin rent formela sida.

De undersökningar om det menskliga tänkandet, som ur de nu angifna synpunkterna vilja föra till utredning af detta tänkandes begrepp och bestämningar, hafva alla för filosofien betydelsen af propedevtiska undersökningar. Å ena sidan stå de alla i ett nära förhållande till filosofien och äro de alla för henne oumbärliga. Å andra sidan är ingen af dem i egentlig mening en filosofisk undersökning, en sådan, som utgår från filosofiens princip och faller inom filosofiens eget system. Oumbärliga för filosofien äro de, emedan denna vetenskap enligt sin egendomliga art icke kan komma till en högre fulländning

utan att hafva från alla sidor undersökt sjelfva det tänkande, i och genom hvilket hon kommer till verklighet hos menniskan. I egentlig mening filosofiska äro de deremot icke, emedan filosofien är vetenskapen om väsendet eller det sant varande och om fenomenet eller det icke i egentlig mening sant varande endast såvida, som detta får sin förklaring ur väsendet. De nämnda undersökningarne utgå tydligen icke från någon uppfattning af väsendet, utan de hafva hvar sin särskilda utgångspunkt inom den verklighet, som enligt den filosofiska uppfattningen är fenomen eller åtminstone icke är sjelfva det absoluta väsendet. Derföre äro de alla i sin utgångspunkt empiriska, och derigenom höra de äfven alla till de empiriska vetenskapernas område. Deremot hafva de alla en syftning på något, som genom sin fullkomlighet höjer sig öfver fenomenverlden. Derigenom hänvisa de på den egentligen filosofiska undersökningen, och deras mål är icke uppnådt, om de icke i något afseende komma fram till den punkt, som utgör den filosofiska undersökningens utgångspunkt. De tillhöra derföre alla sådana vetenskaper, som för filosofien äro propedevtiska eller ingå såsom delar i filosofiens propedevtik. Att logiken, såvida hon till sitt föremål har det faktiskt gifna menskliga tänkandet, är en af dessa vetenskaper, är obestridligt. Deremot behöfver det genom en noggrannare undersökning utredas, huruvida logiken har att betrakta det menskliga tänkandet från alla de nu angifna tre sidorna eller inskränker sig till två eller en af dem, samt om det möjligen kan finnas någon annan sida hos det menskliga tänkandet, som utgör logikens egentliga föremål. För att finna svaren på dessa frågor är det tydligen nödvändigt att taga i betraktande de vetenskaper, som tillsammans utgöra filosofiens propedevtik. Det bör då visa sig, om logiken bland dessa intager en bestämd plats och derigenom har sitt eget begränsade vetenskapsområde, inom hvilket det finner sitt eget föremål och får sin bestämda och begränsade uppgift.

Filosofien förutsätter en gifven uppfattning af den gifna verkligheten. Förr, än ett till en viss grad bildadt föreställ-

ningssätt kommit till stånd, kan det tydligen aldrig blifva fråga om filosofisk forskning, om en forskning, som söker komma till en vetenskaplig förklaring af den gifna verkligheten fattad såsom ett enda helt. Men om filosofien behöfver och förutsätter ett bildadt föreställningssätt och en i och genom detta gifven verldsåskådning, så kan hon dock icke taga för gifvet, att detta föreställningssätt i något afseende är fullt riktigt och sanningsenligt. Filosofiens uppgift är att pröfva detta gifna föreställningssätt eller möjligen flere sinsemellan olika föreställningssätt och genom pröfning skilja det sanna från det falska, det väsentliga från det oväsentliga. Det är endast småningom, som en sådan pröfning kan utföras, och det fordrar lång tid, innan den filosofiska forskningen hinner frigöra sig från hvarje obehörigt antagande i det gifna föreställningssättet. Detta gäller icke blott om särskilda antaganden angående särskilda föremål och förhållanden, utan äfven om uppfattningen af allt hvad verkligt är eller om all verklighet betraktad såsom ett enda helt. Hvarje noggran undersökning om verkligheten i det hela måste föra till insigt i behofvet af en redogörelse för den faktiskt gifna verkligheten såsom förberedelse för frågan om hela verkligheten. Men hvar och en, som tagit någon kännedom om filosofiens historia, vet, huru mycket arbete det fordrats, innan man kunnat komma till en från ogrundade antaganden fri redogörelse för den faktisk gifna verklighetens allmännaste bestämningar. Denna verklighets allmännaste bestämning är tydligen från en synpunkt just den att vara. Men innan man kan komma till redogörelse för en så allmän bestämning måste man likasom afkläda den gifna verkligheten den ena mera konkreta bestämningen efter den andra. Detta abstraktionsarbete kan icke utföras utan en arbetsskicklighet, som först genom den från slägte till slägte fortgående bildningen kan vinnas. Men äfven sedan den bildningsgrad, på hvilken ett tillfredsställande abstraktionsarbete kan utföras, är uppnådd, behöfves det en omsorgsfull och ihärdig användning af förstånd och eftertanke för att med säkerhet och fullständighet utföra

detta arbete. En gång utfördt behöfver det ock genom fortsatt tankeverksamhet underhållas, och under sådana tider, då den menskliga bildningen råkat i förfall, har det aldrig kunnat hållas vid magt. Häraf visar sig att filosofien, äfven sedan hon framträdt såsom en särskild vetenskap, behöft en förberedelse genom sådana undersökningar, som icke egentligen äro filosofiska utan tjena såsom en inledning eller propedevtik till filosofien, och att sådana undersökningar alltjemnt måste vara och förblifva oumbärliga. Dem förutan kan man icke komma till den ståndpunkt, på hvilken en filosofisk uppfattning af den gifna verkligheten är möjlig, eller en allmän för förståndet giltig förklaring af denna verklighet kan med någon utsigt till framgång försökas.

Menniskan fattar i sitt medvetna förnimmande till en början det yttre och föränderliga, det i rummet och tiden varande såsom det mest otvifvelaktigt verkliga. Om det i sträng mening inre och oföränderliga, det andliga och eviga har hon på sitt medvetandes lägsta utvecklingsgrader icke mer än en aning. Förgängelsen visar henne bristen på sann verklighet hos det, som är i tiden, hos det timliga. Tomheten på sjelfständigt väsende hos allt som är i rummet, allt yttre och kroppsligt tvingar henne att gå in i sitt eget inre för att der söka det sjelfständiga eller sanna väsende, som hon icke kunnat finna i det yttre. Det timligas förgänglighet och det kroppsligas relativitet drifva menniskans förstånd från det timliga och kroppsliga till det eviga och andliga. Men det eviga och andliga hör icke till den sinliga verkligheten, utan till den osinliga eller förnuftiga. Det förnuftiga är det i egentlig mening inre hos menniskan. Hennes förnuft är hennes sanna väsende. Är hon sjelf icke rent och fullständigt förnuft, så har hon icke sin yttersta grund och sitt i sträng mening sanna väsende, sitt innersta väsende i sig sjelf, utan i det rena och fullständiga förnuftet. Kan hon icke i sin tanke fatta detta förnuft, så kan hon icke heller genom sitt tänkande komma att fatta hvarken sig sjelf eller något annat såsom ett väsende i egentlig bemärkelse. Häraf

följer att all filosofi, som icke fattar det förnuftiga och det absoluta förnuftet, måste komma till en ståndpunkt, der det visar sig, att hon icke är, hvad filosofien enligt sitt begrepp i första rummet måste vara, nemligen vetenskap om väsendet, utan stannar vid fenomenverlden eller företeelsens verld och endast genom medvetandet om denna verlds brist på sann verklighet eller egentligt väsende, genom sin utbildade och genomförda skepticism skiljer sig från den oreflekterade uppfattning, för hvilken samma verld gäller såsom påtaglig och otvifvelaktig verklighet.

Den ståndpunkt, på hvilken den afgörande brytningen mellan filosofi och skepticism tvingar sig på den vetenskapligt forskande menniskan, är den, på hvilken det blifvit klart för henne, att allt, som för henne är i hennes erfarenhet gifvet, i första rummet och just derföre, att det är gifvet för henne, är hennes förnimmelse. Med denna insigt följer insigten deri, att om det gifna öfverhufvud eller något af det gifna skall kunna erkännas vara något annat än en förnimmelse hos henne, något i och för sig varande, så måste det kunna visas, att det åtminstone icke strider mot det gifnas egenskap att vara förnummet af menniskan och således förnimmelse hos henne, att det tillika är något i och för sig. Från en annan sida sedt innebär detta, att en sann verklighet skall kunna vara gifven i och genom menniskans förnimmelser, genom alla hennes förnimmelser eller åtminstone genom några eller någon. Till skepticism kommer ovilkorligt den, som icke kan i någon mensklig förnimmelse se annat än ett i sig sjelft tillfälligt och vexlande sätt, hvarpå menniskan såsom förnimmande är bestämd i ett visst ögonblick, och i följd af insigten i det yttres relativitet eller tillvaro endast i och genom sitt förhållande till den förnimmande menniskan icke längre kan antaga något yttre, som på något sätt binder och fäster de lösa och sväfvande förnimmelserna. Resultatet af all forskning på denna ståndpunkt är att allt är såsom det för hvar och en synes, och att det icke finnes något i egentlig mening varande.

Huru kritisk en sådan åsigt än må anses vara, så hvilar hon dock på ett dogmatiskt antagande nemligen det, att om ett sant och egentligt varande skall finnas, så måste det vara ett yttre, och att följaktligen, om det icke finnes något yttre, som i egentlig mening är eller är i egentlig mening verkligt, det öfverhufvud icke kan finnas något i egentlig mening varande eller verkligt. Det återstår att undersöka, om det icke i menniskans inre finnes något, som är ett i egentlig mening varande eller verkligt. Förr än en noggran och fullständig undersökning om denna fråga är utförd måste förnekandet af all sann verklighet räknas till de antaganden, som i dålig mening äro dogmatiska. Af det nu anförda draga vi den slutsatsen, att, så snart man' kommit till den bildningsgrad, på hvilken den nämnda brytningen mellan skepticism och filosofi visar sig vara oundgänglig, den första propedevtiskt filosofiska undersökningen är den, som gör menniskan sjelf till sitt föremål, och den första propedevtiskt filosofiska vetenskapen antropologien. På denna ståndpunkt har det nemligen blifvit klart, att man ingenting kan afgöra angående frågan, huruvida det finnes eller icke finnes en sann verklighet, om man icke känner menniskan och vet, huruvida det är eller icke är tänkbart, att det, som är hennes förnimmelse och såsom förnummet af henne utgör ett innehåll i hennes medvetande, är ett sant varande. Finnes det vara nödvändigt att antaga allt, som är förnimmelse hos menniskan icke utan förbindelse med något yttre kunna vara i egentlig mening eller ega sann verklighet, då kan icke heller något sant varande finnas. Om det deremot visar sig, att menniskan såsom förnimmande kan vara ett väsende i egentlig bemärkelse, och att åtminstone några eller någon af hennes förnimmelser innehålla sann verklighet, då finnes det, fastän allt yttre såsom sådant är väsenlöst, likväl i menniskan och hennes inre något, som är väsende och verklighet i sann mening.

Den allmänna sats, som i sin tillämpning på menniskan leder till den egentligt antropologiska betraktelsen af den

gifna verkligheten, är den, att vara och förnimmas äro identiska. Att förnimmas eller vara förnummen är att vara förnimmelse. Det, som är förnimmelse, kan icke såsom blott förnimmelse vara i och genom sig eller vara något fullständigt verkligt, utan det måste vara i och genom ett förnimmande subjekt, och det har i och genom sitt subjekt sin fullständiga verklighet. Förnimmelsen kan sålunda icke vara för sig sjelf, utan hon är för någon, men det att vara för någon är detsamma som att förnimmas af någon. Då är ock det att vara för menniskan detsamma som att förnimmas af menniskan eller vara hennes förnimmelse. Men allt, som är menniskans förnimmelse, är bestämning hos henne såsom förnimmande subjekt. Det förnimmande subjektet kalla vi medvetande med afseende derpå, att allt högre och egentligare förnimmande är ett medvetet förnimmande. Derföre säga vi ock hvarje menniskans förnimmelse vara en bestämning hos hennes medvetande eller på grund deraf, att allt medvetande har åtminstone någon grad af sjelfständighet och i sin grund är sjelfmedvetande eller sjelfständigt medvetande eller i och genom sig sjelft är medvetande, bestämning hos menniskans sjelfmedvetande. Men ett väsendes bestämning är väsendet sjelft från en viss sida sedt eller på ett visst sätt bestämdt med abstraktion från hvad det för öfrigt är. Hvarje det menskliga sjelfmedvetandets förnimmelse är sålunda såsom dess bestämning sjelfva det menskliga sjelfmedvetandet sedt från en viss sida eller bestämdt på ett visst sätt. Tänkta såsom ett sammanhängande helt utgöra det menskliga sjelfmedvetandets förnimmelser, enär hvarje förnimmelse är en form af detta sjelfmedvetande, dess fullständigt bestämda form eller dess fullständiga bestämdhet, dess fullständigt bestämda sätt att vara eller dess formela individualitet. Men såsom bestämningar utgöra de ock det menskliga medvetandets innehåll, och detta innehåll måste på något sätt ursprungligen finnas i det menskliga medvetandet, emedan det icke är tänkbart, att något kan utifrån inkomma i medvetandet, icke heller att någon bestämning kan af ett ursprung-

ligen tomt sjelfmedvetande alstras eller skapas. Såsom förnimmande är sålunda menniskan ett sjelfmedvetande, som har ett ursprungligt fullt konkret innehåll, i hvilket hvarje moment eller bestämning är en förnimmelse, och af hvilket hvarje förnimmelse är en dess form, och hos hvilket alla dess former såsom ett sammanhängande helt utgöra dess fullständiga bestämdhet eller formela individualitet. Följaktligen är menniskan såsom förnimmande och sjelfmedvetande ett konkret och individuelt väsende. Härmed är ock gifvet, att menniskan såsom förnimmande väsende kan och måste göras till föremål för en särskild vetenskap, och på grund deraf, att menniskan endast såvida, som hon är förnimmande och medvetet förnimmande, verkligen är menniska, kallas denna vetenskap med rätta antropologi.

Antropologien är vetenskapen om menniskan och har sålunda menniskan till sitt föremål eller objekt. En vetenskaps objekt är det logiska subjekt, hvars bestämningar denna vetenskap skall bringa till klarhet och tydlighet och fatta i deras sammanhang med subjektet och med hvarandra och dermed äfven i deras sammanslutning till ett inom sig slutet och inom sitt område fullständigt begränsadt helt eller ett system. Så har ock antropologien att fatta sitt objekt, menniskan. Men för möjligheten af en sådan uppfattning fordras en förklaringsgrund. Förklaringsgrunden angifver den synpunkt, från hvilken vetenskapens objekt eller föremål och alla dess bestämningar skola fattas för att kunna bringas till klarhet eller förklaras och systematiseras. Förklaringsgrunden måste vara en bestämning hos vetenskapens föremål och i någon mening vara en väsentlig och ursprunglig bestämning hos detta föremål. I någon grad måste och förklaringsgrunden sjelf vara klar. I en vetenskaps innehåll ingår i egentlig mening ingenting annat än förklaringsgrunden sjelf och det, som af honom får sin förklaring och derigenom intages i vetenskapen och sättes i ett bestämdt sammanhang både med det objekt, som för denna vetenskap är alla bestämningars

logiska subjekt, och med dettas öfriga i vetenskapen ingående bestämningar och derigenom får sin bestämda plats inom vetenskapen såsom system. Utöfver den grad af klarhet, som förklaringsgrunden sjelf har, kan ingenting bringas inom någon vetenskap. Allt är efter hvarje vetenskaps mått fullkomligt, när det kommit till den grad af klarhet, som förklaringsgrunden sjelf har. Deremot är det väl möjligt, att den brist på klarhet, som finnes hos hvarje i någon mon mindre sjelfklar förklaringsgrund, kan framträda mera märkbart och framkalla ett djupare kändt behof af högre klarhet, då den vetenskap, som har en sådan förklaringsgrund, fullständigare utföres. Derigenom kan en med afseende på klarhetsgraden lägre vetenskap hänvisa på en i detta afseende högre och väcka eller lifva känslan af den högres behöflighet. Sådant är ock förhållandet med antropologien.

Menniskan, som är antropologiens föremål, är ett sinligt förnuftigt väsende. Hos henne finnes en mångfald af bestämningar, af hvilka några påtagligen höra till den sinliga verkligheten, men andra sakna all rimlig mening och betydelse, om de icke hänföras till en annan art af verklighet än den sinliga. I alla sina bestämningar utgör menniskan på något sätt enheten. Hon är ock allas princip och subjekt. Hon är sålunda på något sätt ett väsende och har följaktligen äfven någon väsentlig bestämning. Men såsom sinlig är hon ock ett ändligt väsende, och såsom sådant har hon äfven oväsentliga bestämningar. För att kunna klart fatta sina bestämningar behöfver menniskan skilja dem från hvarandra och sätta dem i ett visst förhållande till det menskliga subjektet och till hvarandra. Det är hennes eget innehåll, som behöfver förklaras, emedan detta för henne till en början är likasom en dunkel outredd massa eller en mångfald af osammanhängande momenter. Förklaringsgrunden inom antropologien är det menskliga sjelfmedvetandet. Det är oundgängligt för menniskan att vara medvetande eller ett medvetet förnimmande väsende, och medvetande kan hon icke vara utan att hafva

någon sjelfständighet i sitt medvetande och således icke utan att vara sjelfmedvetande. Medvetandet kan icke alltigenom vara produkt eller form af något annat, utan det måste ytterst vara medvetande i och genom sig sjelft. Men det menskliga sjelfmedvetandet är ändligt, och dess ändlighet röjer sig deri, att det icke omedelbart har sina förnimmelser klara och sålunda icke omedelbart utgör ett aktuelt system af aktuela förnimmelser, utan fortgår från lägre till högre grader af klarhet och tydlighet och sålunda i och genom denna fortgång är verksamt för att komma till allt högre grad af klarhet och tydlighet. Härmed sammanhänger en annan sida af det menskliga sjelfmedvetandets ändlighet. Det har icke omedelbart full sjelfständighet och kan derför icke heller hafva full magt öfver sina bestämningar, utan det är verksamt för att vinna högre grad af, sjelfständighet och af magt öfver sina bestämningar. En tredje sida af dess ändlighet röjer sig deri, att verksamheten, som utgör den allmänna formen för dess lif, för sig tagen icke är en ren sjelfverksamhet och såsom sådan inom sig harmonisk, utan måste söka sin harmoniska form genom att omgestalta sig sjelf och bilda sig till fullkomligare harmonisk form. Men trots all denna ofullkomlighet och brist är dock menniskan ett sjelfmedvetande och såsom sådan enhet, princip och subjekt för sina bestämningar och har hon sina bestämningar till sitt innehåll. Detsamma gäller ock med afseende på den motsats, som inom menniskan eger rum mellan sinliga och förnuftiga bestämningar med afseende på sjelfva innehållet eller arten af verklighet. I trots af striden mellan dessa olika innehållsbestämningar och mellan de stridiga krafter, som ligga i dessa bestämningar och tyckas hota att sönderslita det menskliga väsendet, är dock detta väsende ett sjelfmedvetande och har både det ena och det andra slaget af motsatta bestämningar och stridiga krafter inom sitt innehåll och i sitt våld. Sin antropologiska förklaring hafva alla bestämningar fått, när det är uppvisadt, att de äro innehållsmomenter i det menskliga sjelfmedvetandet och sålunda i menniskan hafva sin enhet,

sin princip och sitt subjekt, samt afgjordt, i hvilket förhållande de stå till det menskliga subjektet med afseende på graden af verklighet, på sin särskilda bestämmelse för det hela och på arten af sin verklighet äfvensom till hvarandra i samma afseenden, och slutligen ådagalagdt, att menniskan i och genom dem utgör ett organiskt helt eller ett system i reel bemärkelse.

Ur antropologisk synpunkt fattadt är tänkandet det fullkomliga förnimmandet derigenom, att det är det sjelfmedvetna förnimmandet. Sjelfmedvetet är det såvida, som det är i och genom sjelfmedvetandet eller är det förnimmande, i hvilket sjelfmedvetandet är fullt aktuelt och således eger full klarhet och tydlighet och har fullt klara och tydliga förnimmelser. Genom sin egenskap af egentlig sjelfmedvetenhet och dermed följande klarhet och tydlighet skiljer sig tänkandet från kännandet och föreställandet såsom mer eller mindre oegentliga och osjelfständiga former af förnimmande och derföre äfven mer eller mindre dunkla och otydliga. Tänkandet, som är förståndets förnimmande, måste dock alltid inom antropologien fattas såsom en utvecklingsform jemte kännandet och föreställandet såsom sinnets eller känsloförmågans och föreställningsförmågans förnimmande. Sin antropologiska betydelse har alltid tänkandet derigenom, att det är den högsta graden eller formen af det menskliga förnimmandet. Men just derigenom, att tänkandet är den högsta, den egentliga eller adeqvata formen af förnimmande, hvilken är gifven i och genom det menskliga subjektet eller sjelfmedvetandet, har det subjektiv fullkomlighet eller fullkomlighet såsom en form för sitt subjekts lif. Derföre äro ock tänkandets förnimmelser icke blott fullt klara och tydliga, utan äfven i följd deraf nödvändiga och oföränderliga. De måste ock vara inre och andliga, emedan allt, hvad tänkandet förnimmer, just derigenom, att det är tänkt, är fattadt såsom gifvet i och genom sjelfmedvetandet. Såsom abstrakt och generelt är dock det menskliga tänkandet ofullständigt och formelt. Det kan icke för sig taget vara eller blifva ett fullständigt helt, utan måste vinna fullstän-

dighet genom att ingå såsom en utvecklingsform i hela det menskliga förnimmandet och såsom sådan stå i förbindelse och sammanhang med detta förnimmandes öfriga former. Det kan vidare såsom formelt icke fullt genomtränga medvetandets konkreta och individuela innehåll eller göra detta fullt begripligt genom att framtränga till insigten i hvarje bestämning eller hvarje förnimmelses grund i sjelfmedvetandet. Men det fattar likväl alltid medvetandets innehåll såsom i något afseende gifvet i och genom sjelfmedvetandet och med nödvändighet bestämdt af detta. Såsom förnuftigt tänkande fattar det sjelfmedvetandet såsom väsende i egentlig bemärkelse och sina förnimmelser, de förnuftiga begreppen, icke blott såsom nödvändiga former för ett innehåll, som för sjelfmedvetandet har formen af ett yttre och främmande, utan såsom egande ett med sjelfmedvetandet samstämmigt innehåll.

Såsom förnuftigt tänkande hänvisar det menskliga tänkandet på ett absolut förnuft. Det menskliga tänkandet kan icke fatta det menskliga sjelfmedvetandet såsom den yttersta grnuden till sitt eget innehåll. Det kan å andra sidan icke vika ifrån den genom all antropologisk undersökning bekräftade insigten, att endast sjelfmedvetandet är väsende i egentlig bemärkelse, och att allt verkligt är innehåll i sjelfmedvetandet. Derföre måste det förutsätta och fordra ett både till form och innehåll fullkomligt tänkande, hvilket är gifvet i och genom det absoluta sjelfmedvetandet eller det absoluta förnuftet.

Såsom ett inskränkt och ofullkomligt subjekt har det menskliga subjektet alltid ett objekt, som framträder såsom dess motsats och utgör dess inskränkning eller gräns. Det menskliga tänkandet har icke blott ett innehåll, utan äfven ett objekt, som, äfven om det i allmänhet måste fattas såsom utgörande ett innehåll i medvetandet, likväl till sin bestämda aktualitet företer sig såsom ett yttre af medvetandet oberoende och från detsamma uteslutet. Den antropologiska undersökningen leder till det resultatet, att hvarje sådan företeelse

förklaras genom den lägre grad af utveckling, som både det förnimmande subjektet och dess förnimmande och förnimmelser alltid i många afseenden intaga. Men såvida, som det alltid finnes en motsättning mellan subjekt och objekt i det menskliga förnimmandet, kan man icke stanna vid den antropologiska betraktelsen af den gifna verkligheten, utan man måste taga denna verklighet i betraktande äfven från dess objektiva sida och göra denna till föremål för en sjelfständig vetenskaplig undersökning. Antropologien hänvisar sålunda på en annan vetenskap, som gör till sitt föremål den gifna verkligheten såsom objekt eller objektiv verklighet. Endast genom den undersökning, som i en sådan vetenskap utföres, kan det blifva fullt klart, huruvida det, som fattas såsom objekt, enligt sin egen natur är sådant, att det kan uppfylla den fordran, som antropologien från sin synpunkt måste göra gällande, nemligen att allt objekt måste fattas såsom ett sjelfmedvetandes innehåll eller vara bestämning hos ett sjelfmedvetande och sålunda äfven vara en form af sjelfmedvetande och endast såsom sådan ega sann verklighet. Den vetenskap, som har undersökningen om den faktiskt gifna verkligheten såsom en objektiv verklighet till sin uppgift, är fenomenologien.

Man kan med allt skäl yrka, att det finnes en fenomenologisk undersökning, som utgör en oumbärlig inledning till antropologien likaväl som till all i någon mon filosofisk betraktelse af den gifna verkligheten. Om man icke på något sätt inser, att det gifna icke i alla afseenden är sann och egentlig eller sjelfständig verklighet, utan åtminstone i något afseende är en skenbar, oegentlig eller osjelfständig verklighet, har man icke någon anledning att söka någon förklaring af den gifna verkligheten. Men den första betraktelsen af den gifna verkligheten såsom fenomen leder icke omedelbart till en fullt genomförd fenomenologi. När man kommit till den insigten, att den omedelbart gifna verkligheten är en fenomenverld, visar det sig ock, att denna verld åtminstone närmast är menniskans verld, och att allt, som är gifvet såsom feno-

men, åtminstone närmast är ett fenomen för menniskan, en företeelse för henne. I första rummet måste man då taga i betraktande menniskan, som har denna verld till sin. Först sedan man gjort sig reda för det menskliga subjektet och de bestämningar, som tillkomma menniskans verld på grund deraf, att denna verld är hennes, blifver fenomenologiens uppgift fullt bestämd och det fullständiga utförandet af en vetenskaplig fenomenologisk undersökning af den gifna verkligheten möjligt. På den ståndpunkt, på hvilken en fullt genomförd fenomenologisk undersökning kan komma i fråga, har den tänkande menniskan redan kommit ifrån det oreflekterade förfaringssätt, i och genom hvilket hon först riktar sin uppmärksamhet på objektet, och insett nödvändigheten, att i första rummet taga i betraktande sig sjelf såsom subjekt och de i och genom subjektet gifna subjektiva vilkoren för all sann verklighet. Derföre är ock inom det vetenskapliga systemet antropologien den första filosofiskt propedevtiska vetenskapen och fenomenologien den andra.

Fenomenologien har sin allmänna anledning i den insigten, att det i den gifna verkligheten finnes en motsättning mellan väsende och fenomen, och att denna verklighet såsom icke varande rent väsende är en fenomenverld. Vidare är det för fenomenologien gifvet, att den gifna verkligheten såsom fenomenverld står i förhållande till menniskan eller är hennes fenomenverld, och att på grund häraf hvarje fenomen på något sätt måste vara en bestämning hos menniskan. Men fenomenet är icke förklaradt blott derigenom, att det blifvit uppvisadt, att det är fenomen för någon, utan det måste ock fattas såsom fenomen af något. Fenomenet är en osjelfständig verklighet och förutsätter såsom sådan en sjelfständig verklighet, af hvilken hon är beroende. Denna sjelfständiga verklighet kan icke vara endast det subjekt, för hvilket fenomenet företer sig, och hos hvilket det såsom företeelse för detsamma är en dess bestämning. Den allmänna sats, som uttrycker detta förhållande och derigenom kan betraktas såsom den allmänna

utgångspunkten för fenomenologien, är den, att ingenting kan vara bestämning hos ett annat utan att vara något i och för sig sjelft. Det, som en bestämning hos menniskan är i och för sig sjelf, är den objektiva sidan hos det, som från det logiska subjektets synpunkt sedt eller från sin subjektiva sida är subjektets bestämning. Det i detta afseende sjelfständigt varande, det, som något är oberoende af det subjekt, hos hvilket det är bestämning, och oberoende af hvad det är såsom bestämning, är det, som först fattas såsom objekt, och är således objekt i detta ords första bemärkelse. Huruvida denna bemärkelse tillika är den egentliga måste göras till föremål för undersökning. Det måste afgöras, hvad objektiv verklighet i sin grund och till sitt väsende är.

Fenomenologien har till sitt föremål den faktiskt gifna verkligheten såsom objektiv. Det, som i den gifna objektiva verkligheten behöfver förklaras, är allt det, som visar sig såsom blott varande i och genom sitt förhållande till ett annat, allt, som visar sig såsom blott relativ verklighet. Allt sådant kan visserligen icke vara utan objektivitet, men det kan icke heller ega egentlig objektivitet. Så vida, som hvarje bestämning hos ett subjekt måste vara något i och för sig, måste det ock erkännas, att det relativa är något i och för sig och sålunda eger objektivitet, men när man tager det relativa i betraktande, är det icke gifvet, att man kan finna något i denna mening objektivt hos detsamma. Det visar sig tvärtom, att man i många fall hos en gifven relativ verklighet förgäfves söker det objektiva i densamma. Det relativa, hos hvilket man icke finner någon objektivitet, fastän man i allmänhet vet, att det måste vara något i och för sig,fattas såsom ett oväsentligt, och såsom sådant är det äfven tillfälligt. Man kan derföre beteckna det, som i den gifna objektiva verkligheten behöfver förklaras, såsom det oväsentliga och tillfälliga. Det åter, som inom fenomenologien kan tjena till förklaringsgrund, är det, som i och genom sig sjelft eger objektivitet. Detta måste icke blott vara oberoende af hvarje annat, hos hvilket

det kan vara bestämning, utan det måste ock vara verkligt i och genom sig sjelft eller i och genom sig sjelft hafva alla de bestämningar, som fordras för full verklighet. Man måste kunna icke blott inse, att det måste vara något i och för sig, utan äfven fatta, hvad detta något är, som det är i och för sig. Det, som på sådant sätt fattas och i denna mening eger objektivitet, är icke blott väsentligt och nödvändigt, utan det är sjelft väsende och har sjelfnödvändig verklighet. Det är sålunda det sjelfnödvändigt verkliga väsendet, som är den förklaringsgrund, ur hvilken det relativa, som är oväsentligt och tillfälligt, inom fenomenologien skall förklaras. Härmed är ock gifvet, att objektivitet i sin egentliga bemärkelse innefattar icke blott det att vara något i och för sig, utan äfven det att i och genom sig ega full verklighet. Ur fenomenologisk synpunkt är allt förklaradt, när det är visadt, att det tillhör den väsentliga och nödvändiga verklighet, som är det sjelfnödvändigt verkliga väsendets eller ett sjelfnödvändigt väsendes verklighet.

I den fenomenologiska undersökningen af den faktiskt gifna verkligheten visar det sig, att allt faktiskt gifvet i sin omedelbara form är oväsentligt och tillfälligt. Såsom sådant är det fenomen och icke väsende. Hela den verld, som är faktiskt gifven för menniskan, är i sin omedelbara form en fenomenverld. Men då denna verld utvecklar sig, framträder inom henne en mångfald af lägre och högre utvecklingsformer. Med afseende på dessa har fenomenologien att utreda, hvilka former äro lägre och hvilka högre, och att genom denna utredning fatta alla utvecklingsformer i en viss ordning och såsom utgörande ett fullständigt helt. Huruvida en utvecklingsform är lägre eller högre, och hvilken plats eller grad en sådan form intager i hela serien af utvecklingsformer, det kan icke afgöras annorlunda än genom redogörelse för denna forms förhållande till väsendet och jemförelse mellan denna forms och andra formers förhållande till detsamma. Det är således graden af utvecklingsformens väsentlighet och dermed följande nöd-

vändighet, som utgör måttet för dess höjd och bestämmer dess plats inom utvecklingen eller dess utvecklingsgrad. Såvida, som hvarje utvecklingsform kan visas vara en oumbärlig länk i hela kedjan af utvecklingsformer, är ock hans väsentlighet och nödvändighet i och för det hela ådagalagd, och dermed har han fått sin fenomenologiska förklaring. Men det relativa mått, som ligger i graden af väsentlighet, förutsätter tydligen det absoluta måttet, sjelfva väsendet. Detta kan tydligen icke vara en bland de många utvecklingsformerna, emedan det icke kan hafva en grad af väsentlighet, utan måste vara höjdt öfver all den inskränkning, som är oskiljaktig från all grad. För att fatta detta absoluta mått i sin fullständiga och rena verklighet måste man rikta sin uppmärksamhet på väsendet i och för sig och sålunda gå utöfver den faktiskt gifna verklighetens gräns och till föremål för den vetenskapliga undersökningen göra icke denna faktiskt gifna verklighet, utan sjelfva den absoluta verkligheten för sig betraktad. Genom att fordra ett absolut mått för bestämmandet af hvarje forms verklighetsgrad hänvisar fenomenologien utöfver sig sjelf på filosofien såsom vetenskapen om det absoluta.

Genom den skilnad mellan högre och lägre utvecklingsformer, som fenomenologien uppställer med ledning af det allmänna begrepp om väsendet, som för henne är oumbärligt, gifver hon ock en anvisning på den art af verklighet, som kan fattas såsom absolut. Fenomenologien måste söka komma till en systematisk uppfattning af alla motsatser i verlden och af sammanhanget i verlden. Det förra sker genom bestämmandet af grundmotsatsen i verlden och uppvisandet af alla andra motsatsers förhållande till honom. Det andra sker återigen genom ådagaläggandet deraf, att alla utvecklingsformer och följaktligen allt faktiskt gifvet äro former eller grader af en och samma verklighet. Grundmotsatsen i verlden måste vara den högsta och allmännaste motsatsen i verlden, hvilken i alla andra på något sätt återfinnes, och af hvilken alla andra på något sätt äro specifikationer. Grundmotsatsen i verlden måste

på något sätt i sin ena led angifva, hvad det väsentliga i verlden är, och i sin andra led, hvad det oväsentliga i henne är. Härmed är, om ock blott i sådana bestämningar, som äro mer eller mindre formela och negativa, en artskilnad gifven mellan den absoluta verkligheten och den relativa. Sammanhanget i verlden fordrar, att alla former äro former af en och samma verklighet. Den verklighet, som visar sig vara af sådan beskaffenhet, att allt annat i verlden är en form af henne, visar sig ock derigenom vara höjd öfver all annan verklighet i verlden. Om t. ex. fenomenologien skulle ådagalägga, att allt i verlden är former af lif, så är dermed äfven visadt, att lifvet är den egentliga och högsta verkligheten i hela verlden och är substansen eller väsendet i allt, som finnes i verlden. Häri skulle då ligga en anvisning på arten af den absoluta verkligheten. Denna verklighet måste då på något sätt vara lif, om någon absolut verklighet skall finnas och kunna af menniskan fattas. Kan icke lifvet fattas såsom den absoluta verkligheten, så kan under den nämnda förutsättningen intet verkligt fattas såsom absolut. Det är nemligen icke möjligt för menniskan att komma till någon uppfattning af en verklighet, som icke på något sätt är i hennes erfarenhetsverld gifven. Följaktligen gifver fenomenologien under ofvan angifna förutsättning åt filosofien en anvisning på den art af verklighet, som filosofien har att undersöka för att utröna, huruvida hon kan eller icke kan fattas såsom den absoluta verkligheten.

Till den faktiskt gifna objektiva verklighet, som fenomenologien har att taga i betraktande, hör icke blott den för menniskan yttre verkligheten, utan äfven menniskan sjelf. Menniskan har för sig sjelf en faktisk tillvaro, och för hvarje menniska hafva andra menniskor såsom menniskor likaledes en faktisk tillvaro. Såsom menniska har menniskan faktisk tillvaro såsom medvetande och såsom vilja. Fenomenologien har sålunda att taga i betraktande menniskans både medvetande och vilja med afseende på deras objektiva sida eller deras objektivitet eller såsom hörande till den objektiva verkligheten.

Det menskliga medvetandet är ett subjekt, som behöfver och förutsätter ett objekt för sin fullständiga verklighet. På sina lägre utvecklingsgrader framträder detta medvetande icke såsom form för ett eget innehåll, utan såsom form för ett yttre och främmande innehåll. Detta är det faktiskt gifna förhållande, som fenomenologien har att taga till utgångspunkt i sin undersökning rörande det menskliga medvetandet. Visserligen kan den fenomenologiska undersökningen från denna sin faktiskt gifna utgångspunkt icke blott gå uppåt till högre former af menskligt medvetande, utan äfven nedåt till känslan såsom den form af förnimmelseförmåga, som utgör den lägsta och såsom sådan är en förutsättning för medvetandet, men detta innebär icke något mer än det, att man från hvilken gifven i någon mon högre ståndpunkt som helst kan gå ned till lägre, som i något afseende utgöra hans förutsättningar. Om det sålunda fattade medvetandet har nu fenomenologien att till besvarande uppställa den frågan, huruvida det, sådant det på denna ståndpunkt är, eger objektivitet eller icke. Tydligt är att det medvetande, som är form för ett främmande innehåll, icke kan ega full objektivitet i och genom sig sjelft. I sitt förhållande till objektet är medvetandet verkligt i och genom sin kunskap. Hvarje förnimmelse är kunskap, såvida som i och genom honom ett objekt eller något, som på något sätt är i och för sig, förnimmes. Sådana förnimmelser måste vara medvetna och äro således medvetandets förnimmelser. De medvetna förnimmelser, som icke tillika äro sjelfmedvetna, äro föreställningar. En föreställning kan väl innehålla kunskap om ett objekt, men hennes objekt är alltid i något afseende ett yttre och främmande, och det medvetande, som är föreställande, kan följaktligen endast genom sin relation till sitt objekt ega full objektivitet. En genomförd undersökning af det så beskaffade medvetandet visar, att det genom sin genomgående relativitet är något oväsentligt eller väsenlöst och tillfälligt, om man ock om detsamma såsom om allt annat kan säga, att det måste vara något i och för sig. Det står nemligen på en så låg

utvecklingsgrad, att man icke hos detsamma kan urskilja och angifva, hvad det något är, som det i och för sig är. Fenomenologien har med anledning häraf att fortgå till medvetandets högre utvecklingsformer för att undersöka, om det hos någon af dem finnes en mera egentlig objektivitet. Det medvetande, som är aktuelt sjelfmedvetande, är förstånd och har sin verklighet i och genom tänkandet. I sitt tänkande och i sina förnimmelser, begreppen, fattar förståndet det väsentliga, och förståndet måste söka fatta sjelfva väsendet. Såvida, som förståndet har kunskap om något objekt, är denna kunskap en kunskap om något väsentligt hos detta objekt, och såväl förståndet som tänkandet hafva en högre grad af fullkomlighet och utbildning, ju mera ren och fullständig kunskap om det väsentliga hos kunskapsobjektet de innehålla. Förståndet sjelft eger ock derigenom objektivitet, och det har åtminstone vissa nödvändiga former eller kategorier, hvilka utgöra det, som förståndet är i och för sig, och hvilka följaktligen måste återfinnas på något sätt hos hvarje objekt, som skall vara begripligt. Men om ock det så fattade förståndet i sig innehåller något, som kan tydligt urskiljas och angifvas såsom det, som förståndet är i och för sig, så är dock förståndet äfvensom dess tänkande endast formelt, om det, som det är i och för sig, endast är form för och hos en främmande verklighet. Förståndets och tänkandets fullständiga objektivitet fordrar en verklighet, som, huru ofullständigt den än må vara fattad, likväl till sitt begrepp och väsende icke är främmande för förståndet, utan är fullt begriplig. Fullständig objektivitet kan sålunda förståndet äfvensom dess tänkande icke ega, såvida icke förståndet är ett sjelfmedvetande, som i och genom sig sjelft eger alla de bestämningar, som det behöfver för att ega full verklighet eller objektivitet i denna högre och egentliga betydelse. Ett sådant sjelfmedvetande är en person och strängt taget endast den oändliga personen. Ehuru fenomenologien icke kan undgå att göra personer till föremål för sina undersökningar, ligger dock den egentliga utredningen af

äfven den menskliga personlighetens begrepp utom fenomenologiens område. Denna undersökning kan icke föras fram till sitt mål utan att grunda sig på den absoluta personlighetens begrepp.

De fenomenologiska undersökningar, som till sitt föremål hafva kunskapens och således äfven tänkandets objektivitet, gifva icke blott med afseende på innehållet, utan äfven med afseende på formen en hänvisning utöfver fenomenologiens eget område. Fenomenologien måste fatta tänkandet såsom det objektiva förnimmandet eller såsom det förnimmande, som eger objektivitet och såsom sådant innehåller objektivt giltig kunskap. Häri består tänkandets objektiva eller materiela fullkomlighet. Allt, som verkligen är tänkt, är en nödvändig verklighet, och en nödvändig verklighet kan icke fattas i och genom något annat förnimmande än tänkandet. Men tänkandets objektiva fullkomlighet förutsätter dess formela fullkomlighet. Men i likhet med tänkandets subjektiva och objektiva fullkomlighet, behöfver äfven dess formela fullkomlighet göras till föremål för en särskild undersökning. En sådan undersökning faller dock hvarken inom antropologiens eller fenomenologiens område. Det är nemligen i denna endast fråga om tänkandets form såsom sådan, icke om tänkandet såsom det aktuela, det klara och tydliga förnimmandet icke heller såsom det objektiva förnimmandet, det, som innebär objektivt giltig kunskap. Det är sålunda nödvändigt att abstrahera såväl från tänkandets betydelse för det menskliga subjektet såsom den högsta utvecklingsformen för dess förnimmande, som från dess nödvändiga giltighet om den menskliga kunskapens objekt för att komma fram till det abstrakta område, inom hvilket tänkandets formela fullkomlighet skall undersökas, hvilket är logikens område.

Endast i förbigående behöfva vi här fästa vår uppmärksamhet vid den fenomenologiska undersökningen om menniskan såsom vilja. Den menskliga viljans frihet, som röjer sig i möjligheten af ett val mellan en möjlig bestämningsgrunds upp-

tagande eller förkastande eller af ett val mellan två eller flere möjliga bestämningsgrunder, är här undersökningens första föremål. I och genom friheten framträder viljan såsom en magt af ett särskildt slag inom den faktiskt gifna objektiva verkligheten. Sin brist på objektivitet röjer viljan deri, att hon behöfver bestämningsgrunder. I samma mon, som de bestämningsgrunder, genom hvilka viljan får objektivitet, äro yttre och tillfälliga, är den grad af objektivitet, som viljan genom dem vinner, lägre och mera oegentlig. Men viljan utvecklar sig till högre former af frihet, och hennes bestämningsgrunder blifva då allt mer och mer inre och praktiskt nödvändiga. Hon blifver då ock i högre grad sjelfbestämmande och får då äfven allt mer och mer af inre fasthet och konseqvens, som röjer, att hon såsom fri till sitt egentliga väsende icke är godtycke, utan karakter. En från allt godtycke fri karakter kan dock menniskans sinliga vilja aldrig blifva. Endast hennes förnuftiga vilja är ren och sträng karakter. På denna förnuftiga vilja eller på menniskan såsom person i högre och egentlig mening, såsom personligt bestämd icke blott till formen utan äfven till innehållet hänvisar den fenomenologiska betraktelsen af menniskans vilja.

Den fenomenologiska betraktelsen af tänkandet hänvisar, enligt hvad förut blifvit visadt, på den logiska. Då den logiska betraktelsen af tänkandet är den rent formela och följaktligen den mest abstrakta, som kan finnas, hafva vi i detta afseende kommit till den yttersta gränsen för den propedevtiska fortgången från den mera konkreta uppfattningen till den mera abstrakta. Men det finnes dock ännu en vetenskap, som för filosofien i hennes högsta form är propedevtisk, nemligen filosofiens egen historia. Denna framställer de lägre och mera oegentliga former af filosofi, som äro filosofiens lägre utvecklingsgrader, hvilka hon såsom menniskans filosofi i likhet med hvarje annan form af mensklig bildning haft att genomgå. Äfven de filosofiskt propedevtiska vetenskaperna hafva sin historia. Detta gäller icke blott om antropologien, feno-

menologien och logiken, utan äfven om filosofiens historia. Äfven hon har genomgått olika utvecklingsformer och utbildat sig till en djupare och fullständigare uppfattning af hvarje historiskt gifven filosofisk åsigts betydelse för filosofien och af alla historiskt gifna filosofiska åsigters historiska ordning och sammanhang samt af deras inbördes förhållande såsom lägre och högre former af filosofi. Genom en sådan uppfattning hänvisar hon likaväl som hvarje annan filosofiskt propedevtisk vetenskap utöfver sig sjelf på något, som är höjdt öfver hennes eget område, och detta är filosofien i och för sig, af hvilken all mensklig filosofi är en i något afseende ofullkomlig form, men i hvilken all mensklig filosofi har måttet för sin grad af fullkomlighet.

Vi hafva i det föregående sökt angifva den plats, som logiken intager bland de filosofiskt propedevtiska vetenskaperna, och hafva nu att taga i betraktande den uppgift, som på denna plats tillkommer henne.

Logiken har till föremål tänkandets form. I likhet med hvarje vetenskap måste logiken söka hålla sig ren genom aflägsnande af allt, som är främmande för den synpunkt, som är hennes, och från hvilken hon bör betrakta allt, som hon har att undersöka. Hennes vetenskapliga värde består väsentligen deri, att hon utreder allt sitt från sin synpunkt. Derför skall logiken fästa sig så uteslutande som möjligt vid tänkandets form och, så vidt möjligt är, skilja ifrån sig allt, som hör till tänkandets subjektiva och objektiva sidor. På det stränga iakttagandet häraf beror icke blott logikens renhet och klarhet, utan äfven hennes vetenskapliga fullkomlighet i sitt slag och fullständighet inom sitt område.

Tänkandets form är en verksamhetsart. Den allmänna formen för menniskans lif i det hela är formen af verksamhet. Så är ock formen för förståndets lif, hvilket är tänkandet, en verksamhet, nemligen förståndets verksamhet eller förståndsverksamheten. Derföre är logiken vetenskapen om tänkandet såsom förståndsverksamhet. För att kunna närmare redogöra

för logikens uppgift behöfva vi först angifva några bestämningar rörande verksamheten.

Verksamhet är kontinuerlig förändring. Såsom förändring är verksamheten en öfvergång från ett till ett annat, och hon innebär sålunda alltid en vexling. Derföre ligger det alltid i verksamheten en upplösning af något verkligt, men å andra sidan är det alltid något, som genom verksamheten såsom dess verkan kommer till verklighet. Vore verksamheten en ren vexling, skulle tydligen intet sammanhang finnas mellan det, som förgås, och det, som kommer till, men såvida, som verksamheten är kontinuerlig, har hon i sig kontinuitet eller sammanhang, och derföre måste det, fastän verksamheten alltid innebär vexling, likväl alltid finnas något sammanhang mellan det, som i vexlingen går under, och det, som i henne kommer upp. Ett sådant sammanhang ligger redan i blotta förändringen. Förändringen är nemligen icke en ren och fullständig vexling, utan hon är en öfvergång, genom hvilken något blifver annorlunda beskaffadt än det i ett visst tidsmoment är eller var. Detta något är det subjekt, inom hvilket förändringen föregår, och inom detta subjekt finnes alltid något sammanhang mellan den beskaffenhet hos detsamma, som i vexlingen går under, och den, som kommer till. Då verksamheten säges vara en kontinuerlig förändring, framhålles dermed oafbrutenheten i det sammanhang, som finnes i den förändring, som är verksamhet. I den förändring, som är verksamhet, kan det på grund af sammanhangets oafbrutenhet icke finnas något afbrott. Men vidare innebär verksamhetens kontinuitet en viss ordning i verksamhetens fortgång. Intet sammanhang kan finnas utan ordning. Fullständig oordning är en upplösning af allt sammanhang och således i sjelfva verket ett afbrott. Slutligen ligger ock i verksamhetens kontinuitet en viss nödvändighet. Om kontinuiteten icke medgifver något afbrott i verksamheten, så är det nödvändigt för verksamheten att i sig hafva något sammanhang, och om verksamheten såsom sammanhängande icke kan vara utan all ord-

ning, så finnes det i verksamheten alltid någon ordning, som är nödvändig. Men det nödvändiga är alltid på ett visst sätt bestämdt. Såvida, som verksamheten är nödvändig, är hon alltid en på ett visst sätt bestämd verksamhet. Såsom sådan har hon en med nödvändighet bestämd sfer af möjligheter. Den verksamhet, som är med nödvändighet bestämd på ett visst sätt, kan icke förverkliga hvilken möjlighet som helst, utan endast den möjlighet, som öfverensstämmer med hennes egen nödvändiga bestämdhet. Hon utesluter derföre från sferen af det, som för henne är möjligt, alla sådana möjligheter, som för henne på grund af hennes egen nödvändiga bestämdhet äro omöjligheter, emedan de strida mot denna bestämdhet. Ju fullständigare en verksamhet är nödvändigt bestämd, desto skarpare blifver ock inom möjligheternas sfer motsättningen mellan det, som för henne är möjligt och omöjligt, och desto säkrare blifver det, att sferen af möjligheter i ett visst afseende för denna verksamhet är fullständigt och nödvändigt begränsad. Tänker man sig en verksamhet, som är alltigenom nödvändigt bestämd, så finnes det för henne i hvarje afseende icke mer än en enda möjlighet. Fattar man en sådan verksamhet i det ögonblick, då förverkligandet af en viss möjlighet skall ske, och tänker man sig då en sfer af möjligheter, ur hvilken verksamheten skall likasom upptaga den rätta möjligheten, så kan denna sfer icke bestå af andra momenter än å ena sidan den af verksamheten med nödvändighet fordrade möjligheten och å andra sidan all annan möjlighet såsom den raka motsatsen mot denna fordrade möjlighet. Dessa båda momenter uttömma med nödvändighet hela den ifrågavarande sferen. Att antaga en verksamhet hafva en obegränsad sfer af möjligheter är detsamma som att antaga henne vara rent af tillfällig. Äfven om man skulle antaga en verksamhet blott i något visst afseende hafva en obegränsad sfer af möjligheter och sålunda i detta afseende kunna förverkliga hvad som helst utan undantag eller inskränkning och alltså i detta afseende vara rent af tillfällig, så är dock äfven detta en orimlighet.

En ren tillfällighet är nemligen icke mindre än en fullständig oordning ett afbrott i sammanhanget hos verksamheten. Det rent tillfälliga förutsätter den rena vexlingen, och den rena vexlingen utesluter möjligheten af all annan verklighet än den rent tillfälliga. Bådas otänkbarhet är uppenbar.

Men om i all verksamhet måste finnas något sammanhang eller någon enhet, någon ordning eller regelbundenhet och någon nödvändighet eller begränsning af möjligheternas sfer, så finnas å andra sidan i all verksamhet de motsatta bestämningarne på något sätt och i någon grad gifna. Det finnes ingen verksamhet, som icke är hämmad och derigenom i någon mon afbruten och osammanhängande. Det finnes icke heller någon verksamhet, som icke är i någon mon oordnad och oregelbunden. Slutligen finnes det icke någon verksamhet, som icke är i någon mon tillfällig och såsom sådan har en mer eller mindre obegränsad sfer af möjligheter, af hvilka den ena eller den andra af en tillfällighet kan komma att förverkligas.

Ju ofullkomligare en verksamhet är, desto mindre enhet eller sammanhang, ordning och nödvändighet finnes det hos henne, och desto mera osammanhängande eller afbruten, oordnad och tillfällig är hon. Ju fullkomligare hon är, desto mera sammanhängande, ordnad och nödvändig är hon. Den i dessa afseenden ofullkomligare verksamheten är ock i högre grad åstadkommen af yttre orsaker, och den verklighet, som i och genom henne kommer till stånd, består af yttre verkningar. Den i samma afseenden högre verksamheten utgår i högre grad från en inre princip, och den verklighet, som genom henne kommer till stånd, utgör ett organiskt helt. Den lägre verksamheten är mekanisk eller dynamisk, den högre teleologisk. Den förra röjer tydligt fortgångens gränslöshet. Den senare sluter sig under formen af utveckling genom sin ändamålsenlighet i viss mon tillsammans till ett helt. Men det finnes i verksamheten en sida, som är höjd öfver utvecklingen. Hon framträder i allt, som är evigt och oföränderligt hos menni-

skan och i sin evighet och oföränderligket kommit till aktualitet hos henne. Så förhåller det sig t. ex. inom det sedliga lifvet hos menniskan. Menniskan kan icke hafva ett sedligt lif utan en sedelag, som är evig och oföränderlig. Derföre har det sedliga lifvet, fastän det är verksamt och har formen af ändamålsenlig verksamhet, i sin verksamhet en sida, genom hvilken denna är form för ett innehåll, som icke går under i någon formvexling. Till sin formela beskaffenhet är denna sida hos verksamheten sjelfverksamhet. Utan någon grad af sjelfverksamhet finnes ingen verksamhet. Men sjelfverksamheten såsom höjd öfver alla de verksamhetsformer, i hvilka formvexlingen medför sjelfva innehållets undergång och förvandling, tillhör endast de i något afseende högsta yttringarne af det menskliga lifvet. I sträng mening kan ingen verksamhet vara ren sjelfverksamhet, men man kan likväl såsom ren sjelfverksamhet beteckna all sådan verksamhet, som är en form, i hvilken ett evigt oföränderligt innehåll är aktuelt i och för menniskan. En sådan ren sjelfverksamhet kan vidare genom abstraktion skiljas från de lägre verksamhetsformer, vid hvilka hon i menniskans verkliga lif alltid är bunden. Sålunda fattad för sig får hom ett verksamhetsområde, inom hvilket allt innehåll fattas såsom fritt från vexling och sjelfva verksemheten såsom alltigenom sammanhängande, lagbunden och nödvändigt bestämd med afseende på alla möjligheter.

För menniskans uppfattning framträder till en början all omedelbart gifven verksamhet såsom osammanhängande, oordnad och tillfällig. Såsom sådan är hon oförklarlig. Förklarad blifver hon, när hos henne uppvisas enhet eller sammanhang, ordning eller lagbundenhet och nödvändighet, och i samma mon, som dessa bestämningar hos henne kunna uppvisas. Förklaringsgrunden är i sjelfva verket alltid den grad af sjelfverksamhet, som finnes hos verksamheten. Genom denna är det, som hon har en viss grad af sammanhang, ordning och nödvändighet. Derföre är den verksamhet, som är hvad vi kallat ren sjelfverksamhet, den i sitt slag högsta förklaringsgrun-

den, och det område, som utgör en sådan sjelfverksamhets verksamhetssfer, är ock området för en särskild vetenskap. Så har menniskans praktiska sjelfverksamhet, som har sin grund i hennes reelt eller förnuftigt fria vilja, sin verksamhetssfer, som tillika är området för etiken. Så har ock hennes teoretiska sjelfverksamhet, som har sin grund i hennes förstånd, sin verksamhetssfer, som tillika är området för logiken. Etiken och logiken stå båda i nära förbindelse med antropologien och fenomenologien, men skilja sig från dem derigenom, att de hvar för sig redan i sin utgångspunkt fatta och sedan alltjemnt fasthålla en öfver utvecklingen höjd sida af en mensklig verksamhet och till sitt innehåll hafva endast sådana bestämningar, som icke genom någon formvexling förändras.

I likhet med all verksamhet framträder äfven förståndsverksamheten för menniskans omedelbara uppfattning såsom en mer eller mindre osammanhängande, oordnad och tillfällig verksamhet. Derföre är ock denna verksamhet till en början oförklarlig för menniskan. Vid noggrannare undersökning kan det äfven, såsom filosofiens historia visar, synas tvifvelaktigt, huruvida det är möjligt att förklara denna verksamhet. Men ju mera förståndsverksamheten eller tänkandet fattas i sin renhet, desto mera visar sig ock tänkandet såsom en sammanhängande, ordnad och nödvändig verksamhet. Sin fulla förklaring får dock det menskliga tänkandet såsom verksamhet först derigenom, att det betraktas ur sjelfverksamhetens synpunkt. Endast ur sjelfverksamheten såsom förklaringsgrund kan det visas, huru tänkandet, fastän det har formen af verksamhet, likväl kan hafva bestämningar, som äro konstanta och oföränderliga. Endast ur denna förklaringsgrund kunna de logiska hufvudbestämningarne fattas i rätt förhållande till hvarandra och deras logiska betydelse inses. Logikens uppgift är således att hos tänkandet såsom mensklig förståndsverksamhet ur sjelfverksamheten såsom förklaringsgrund förklara det hos tänkandet, som, när det fattas i sina spridda yttringar, kan synas bristfälligt i ofvan angifna afseenden. Allt är ur logisk synpunkt

förklaradt, när det är fattadt såsom en form af det sjelfverksamma tänkandet och såsom i och genom detta bestämdt i sitt förhållande både till tänkandet sjelft och till dess öfriga former.

Då tänkandet betraktas ur sjelfverksamhetens synpunkt, och sålunda i sig sjelft såsom en verksamhet har enhet eller sammanhang, ordning och nödvändighet, måste dessa i all verksamhets och isynnerhet i sjelfverksamhetens begrepp eller nödvändiga bestämdhet liggande formbestämningar framträda såsom lagar för det föränderliga och tillfälliga, som i något afseende måste finnas hos tänkandet såvida, som ingen verksamhet kan vara i alla afseenden fri från dessa sidor. Såsom ren sjelfverksamhet har tänkandet dessa formbestämningar rena eller fria från blandning med de motsatta bestämningarne. Dessa lagar, tankelagarne kunna betecknas såsom identitetslagen eller samstämighetslagen, ordningslagen eller följdlagen och begränsningslagen eller uteslutningslagen. Kontinuiteten, enheten eller sammanhanget i tänkandet ligger i dess identitet med sig sjelft. Såsom sjelfverksamt och alltigenom sjelfverksamt, hvilket det måste vara såvida, som det är rent tänkande, mottager det icke någon främmande bestämning från något, som motverkar detsamma, och derför är det fritt från all motsättning inom sig eller från all motsägelse. Denna lag kan derföre betecknas med följande formel: tänkandet är såsom sjelfverksamt alltid identiskt med sig sjelft eller inom sig fullt samstämmigt. All inre motsättning är ett hämmande af tänkandet, och om denna motsättning tänkes i sin rena form såsom motsägelse, är hon ett rent afbrott i tänkandet. Tänkandets ordningslag eller följdlag kan åter uttryckas i följande formel: såsom sjelfverksamt fortgår tänkandet, alltjemt från grund till följd. Häri ligger å ena sidan, att det finnes en nödvändig ordning i tänkandet, enligt hvilken det i tanken föregående alltid är grund och det i tanken efterföljande alltid följd. Men derjemte ligger det i tänkandets följdlag, att tänkandet på grund af sin sjelfverksamhet inom sin verksamhetssfer icke möter något hinder, som gör fortgången från

grunden till följden omöjlig, och att således tänkandet såsom sjelfverksamt verkligen, när grunden är gifven, öfvergår till följden. Tänkandets begränsningslag eller uteslutningslag kunna vi slutligen gifva följande formel: såsom sjelfverksamt har tänkandet i hvarje afseende det tänkbaras sfer nödvändigt begränsad genom den kontradiktoriska motsatsen mellan tvenne hvarandra fullständigt uteslutande och tänkbarhetssferen fullt uttömmande bestämningar. Såsom verksamt kan tänkandet icke vara i alla afseenden fullt bestämdt, utan det öfvergår alltid till bestämdhet i något afseende, i hvilket det är obestämdt. Ehuruväl tänkandet, när det i ett sådant afseende bestämmer sig, icke kan bestämma sig på mer än ett sätt och följaktligen icke till någon annan bestämning än den enda, som i detta afseende kan blifva verkligen tänkt, så måste det dock, innan tänkandet kommit till bestämdhet, tänkas såsom oafgjordt, hvilken denna bestämning är. I denna mening måste man tänka en sfer af för tänkandet möjliga eller tänkbara bestämningar i det afseende, som är i fråga. Såvida, som tänkandet är sjelfverksamhet och följaktligen med nödvändighet begränsar sig sjelft, kan sferen af tänkbara bestämningar icke omfatta flere bestämningar än den, som verkligen kan blifva och blifver verkligen tänkt, och den, som utgör dennas kontradiktoriska motsats och såsom sådan innefattar allt annat i det förevarande afseendet tänkbart. Antagandet af en tredje mellanliggande bestämning skulle införa tillfällighet i tänkandet och sålunda stå i strid med den nödvändighet, som tillkommer tänkandet i dess egenskap af sjelfverksamhet.

Genom de trenne tankelagarne, som tydligen äro uttryck och former för tänkandet såsom sjelfverksamhet med afseende på de olika sidor, som förut blifvit uppvisade hos all verksamhet, är tänkandet såsom verksamhet fullständigt bestämdt. Ingendera lagen kan saknas i någon tankeverksamhet, och i ingen tankeverksamhet kan det finnas någon annan lag, af hvilken hon såsom tankeverksamhet är bestämd.

Allt hvad som tänkes är tanke. Tänkandet framträder såsom verkligt i en mångfald af tankar. Då hvarje tanke är till i och genom tänkandet, måste i hvarje tanke återfinnas de former, som äro väsentliga för tänkandet sjelft blott med den olikhet, som beror derpå, att tänkandet är verksamhet och tanken dess verkan eller det, som i och genom henne är verkligt. För tänkandet såsom sjelfverksamhet är verkan icke något yttre, som ligger inom en annan sfer än tänkandets, utan hon är i tänkandet såsom dess tanke, såsom tänkandet sjelft i ett af sina momenter. Derföre kan det icke hos någon tanke finnas några andra sidor eller former än de, som äro gifna genom tankelagarne, icke heller kan någon tanke vara utan någon bestämdhet eller form, som genom tankelagarne är gifven.

De genom tankelagarne gifna tankeformerna äro begrepp, omdöme och slutledning samt system.

Begreppet är den tankeform, i hvilken en tanke tänkes såsom ett logiskt helt för sig. Ett sådant helt för sig är hvarje tanke genom den enhet eller identitet med sig sjelft, som enligt den första tankelagen tillhör tänkandet. Det finnes en mångfald af tankar, som hvar för sig måste vara begrepp eller ett logiskt helt för sig. Men dessa många begrepp måste såsom tillhörande samma inom sig sammanhängande tänkande stå i sammanhang med hvarandra och sålunda på något sätt ingå i hvarandra och bestämma hvarandra. De förhållanden mellan begrepp, som sålunda äro gifna, äro antingen innehållsförhållanden eller omfångsförhållanden. Ett begrepps innehåll är det tänkta, genom hvilket begreppet är ett logiskt helt. Ett begrepps omfång är åter det tänkta, som genom begreppet är ett logiskt helt. Genom sina förhållanden med afseende på innehåll och omfång kunna alla begrepp slutas tillsammans till ett enda sammanhängande helt.

Omdömet är den tankeform, i hvilken en begreppsbestämning tänkes i omedelbart förhållande till ett logiskt helt. Slutledningen är åter den tankeform, i hvilken en begreppsbestämning tänkes i medelbart förhållande, ett genom en mellanlig-

gande begreppsbestämning tänkt förhållande, till ett logiskt helt. Omdömet och slutledningen äro såsom tankeformer gifna genom tänkandets ordningslag eller följdlag. I det logiska omdömet är alltid det logiska hela, som är omdömets subjekt, så mycket tänkt eller begripet, att det fattas såsom ett logiskt helt. Äfven om det icke är fattadt såsom ett rent eller abstrakt begrepp, måste det dock vara ett konkret begrepp, ett begrepp, som är bundet vid en föreställning och icke kan i sin renhet och fulla åtskilnad från denna fattas. Men om det logiska omdömets subjekt alltid kan och måste i någon grad fattas såsom ett logiskt helt, så är det ock alltid den logiska grunden till det förhållande, i hvilket en viss begreppsbestämning, när hon i tänkandet hänföres till subjektet, måste tänkas stå till detsamma. Men om tänkandets följdlag är den, genom hvilken tankens form af omdöme och följaktligen äfven af slutledning är gifven, så hindrar icke detta, att det bland omdömets och slutledningens särskilda former finnas några, som äro gifna genom ett särskildt förhållande till alla tre tankelagarne. Tvärtom är en sådan genomgripande vexelverkan utmärkande för all högre verksamhet. Äfven i sådana särskilda former är dock hvarje omdöme likasom hvarje slutledning till sin allmänna karakter såsom omdöme eller slutledning gifven genom tänkandets följdlag. Sin sjelfverksamhet röjer tänkandet i sitt dömande och slutande derigenom, att det sätter det logiskt hela såsom grund och den till detsamma i tänkandet hänförda bestämningens förhållande till subjektet såsom följd. Derigenom har det logiskt hela den sjelfbestämning, som tillkommer detsamma såsom ett helt, som är verkligt i och genom en sjelfverksamhet.

Det logiska systemet är den tankeform, i hvilken tanken fattas såsom ett inom sig slutet och inom sitt område fullständigt logiskt helt. Såsom sådant innehåller det en mångfald eller noga taget en totalitet af begrepp. Slutet inom sig är det genom den förbindelse mellan grund och följd, som inom detsamma eger rum och sluter alla begrepp inom systemet

såsom begreppsbestämningar tillsammans med det hela och med hvarandra till ett inom sitt område fullständigt helt, som icke behöfver någon yttre gräns eller något utifrån begränsande för att ega bestånd såsom ett helt och genom sitt oberoende af allt begränsande yttre visar sig vara ett fullständigt helt genom sin egen nödvändiga sjelfbegränsning, hvilken åter är gifven genom tänkandets begränsningslag eller uteslutningslag.

Genom de fordringar, som logiken måste fastställa såsom oeftergifliga för en i sträng och egentlig mening systematisk form eller för ett fullkomligt system i formel bemärkelse, men icke kan få uppfylda af det menskliga tänkandet, hänvisar logiken utöfver det menskliga tänkandet till ett i egentlig mening fullkomligt och systematiskt tänkande. Men då detta tänkande måste vara fritt från formen af verksamhet, hvilken aldrig kan frigöras från ofullkomlighet, icke ens då, när hon fattas såsom en i viss mening ren sjelfverksamhet, faller det inom ett helt annat vetenskapsområde än det, till hvilket logiken af gammalt hänförts. Derför kan ock den vetenskap, som gör reda för det i och för sig absolut fullkomliga tänkandet, icke anses såsom någon direkt fortsättning af den logiska undersökningen af det faktiskt gifna menskliga tänkandet såsom förståndsverksamhet.

Den framställning, som vi nu gifvit rörande logikens uppgift, har fört till den slutsatsen, att logiken bland de vetenskaper, som tillsammans utgöra filosofiens propedevtik, intager en bestämd plats och har en särskild uppgift, som är af väsentlig vigt och betydelse för filosofien sjelf såsom vetenskap. Det är då ock af väsentlig vigt, att den logiska vetenskapen hålles ren och fri från inblandning af främmande tillsatser, och att hon med sträng konseqvens fullföljer undersökningen af det menskliga tänkandet från den synpunkt, som är den för henne egendomliga, utan att låta locka sig till något slags sträfvande att blifva något mer än det, som hon har till sin vetenskapliga uppgift att vara.

OM PERSONLIG STORHET.

AF

C. Y. SAHLIN.



UPSALA 1882.
AKADEMISKA BOKTRYCKERIET,
EDV. BERLING.

Om personlig storhet.

Af

C. Y. Sahlin.

All storhet har del i oändligheten. Storheten sammanfaller icke med oändligheten, ty all storhet har en yttre begränsning, och oändligheten kan icke hafva någon sådan. Derföre hör storheten såsom bestämning icke till det oändliga, utan endast till det ändliga. Men hos det ändliga, som enligt sitt begrepp är enhet af motsatser, finnes det två motsatta slag af bestämningar, af hvilka det ena röjer det oändligas närvaro i det ändliga såsom dess nödvändiga förutsättning och grund, det andra åter visar det ändligas inskränkthet och begränsning och sålunda utmärker dess skilnad från det oändliga. Storheten måste räknas till det förstnämnda slaget, och hon måste såsom hörande till detta slag alltid på något sätt innehålla oändlighet. Men då storheten är en bestämning hos det ändliga, kan hon icke vara fri från den motsats mot det oändliga, som tillhör allt ändligt och följaktligen alla det ändligas bestämningar, och derföre kan storheten, fastän hon röjer det oändligas närvaro hos det ändliga, likväl icke vara ren oändlighet, utan måste jemte oändligheten äfven innehålla dennas motsats. All oändlighetens fullhet kan hon icke i sig inrymma, men utan del i oändligheten kan hon icke vara.

Storhetens delaktighet i oändligheten framträder tydligast, om oändligheten fattas från den synpunkten, att hon är det hela, och derefter storhetens förhållande till det hela tages i betraktande. Det oändliga är ett absolut system, en absolut enhet i och af mångfald, ett enda, inom sig slutet och fullständigt helt. Det oändliga är sålunda det hela utan inskränkning, och följaktligen äfven det enda, som är ett helt i sträng

och egentlig bemärkelse. Det hela, till hvilket storheten såsom bestämning kan hänföras, är ett ändligt helt. Såsom sådant är det ett helt i mer eller mindre oegentlig bemärkelse. Men såvida det är ett helt, är det likartadt med det oändliga hela och bestämdt af detta. Om nu storheten är en sådan bestämning hos det ändliga, som utmärker dess helhet, så visar sig deraf, att storheten har del i oändligheten.

Det ändliga hela, hos hvilket storheten ursprungligen fattas såsom bestämning, är det i rummet varande. Storheten och hennes motsvarighet litenheten hafva i sin första och ursprungliga betydelse afseende på rumförhållanden. Stort i rummet är det hela, som upptager en vid rymd, som har en vidsträckt omfattning och i sig innefattar många rumdelar af ett visst mått. Litet i rummet är det hela, som rymmes inom en trång rymd, som har en inskränkt omfattning och i sig innefattar få rumdelar af ett visst mått. Det stora i rummet är sålunda ett mera omfattande och fullständigt helt än det lilla, och ju större ett helt i rummet är, desto mera närmar det sig till den oinskränkta fullständighet, som tillkommer det oändliga, hvilket är det hela i egentlig bemärkelse. Det större eller mera omfattande och fullständiga hela i rummet röjer sålunda i högre grad det oändligas helhet såsom närvarande i det ändliga och såsom bestämmande detta. Storheten såsom en högre grad af fullständighet i omfattningen utmärker sålunda en högre grad af helhet hos det ändliga, som är i rummet, och innebär följaktligen oändlighet.

Storheten och hennes motsvarighet litenheten framträda för den första betraktelsen af det i rummet varande endast såsom jemförelsegrader med afseende på det helas omfattning. Stort är det hela, som i jemförelse med ett annat gifvet helt har en vidsträcktare omfattning, litet det, som i jemförelse med ett annat gifvet helt har en inskränktare omfattning. Det ena hela är större eller mindre än det andra. Men det hela, som är större än ett visst annat gifvet helt, kan vara mindre än ett annat antingen redan gifvet eller sedermera tillkommande

helt. Det, som i jemförelse med ett helt är stort, kan vara litet i jemförelse med ett annat. Storhetens delaktighet i oändligheten röjer sig i sådant fall i öfverskridandet af den inskränkning, som finnes hos det mindre.

Den nu angifna första betraktelsen af storheten och litenheten hos det i rummet varande är dock icke den enda möjliga. Det finnes en skarpare motsättning mellan dessa båda bestämningar än den, som framträder i skilnaden mellan ett större helt och ett mindre. Till denna skarpare motsättning föres man, då man tager i betraktande, att allt, som har någon omfattning i rummet, också har storhet eller är en storhet i rummet och har sin omfattning just genom sin storhet eller just derigenom, att det är en storhet i rummet. Då nu ingenting kan vara ett helt i rummet utan att hafva omfattning i rummet, och då det just är omfattningen, som gör det i rummet varande hela till ett i någon mon fullständigt helt, måste omfattningen och följaktligen äfven storheten vara det, som gör hvarje i rummet varande helt till ett i någon mon fullständigt helt. Men i omfattningen ligger äfven en sammanfattning. Det hela kan icke omfatta en mångfald af rumdelar utan att sammanfatta dem till en enhet. Såsom sammanfattade till en enhet hafva de sins emellan ett sammanhang eller en kontinuitet. Såsom sammanfattade inom ett helt hafva de ock ett sammanhang med detta hela. Derföre finnes det ock hos all storhet ett sammanhang, genom hvilken det, som har storhet eller är en storhet, utgör ett i någon mon inom sig slutet helt. Derföre är ock storheten i rummet helhet i rummet icke blott med afseende på fullständigheten eller omfattningen, utan äfven med afseende på slutenheten inom sig eller sammanfattningen. I följd häraf måste man äfven, då man talar om en storhet och flere storheter i rummet, fatta hvarje sådan storhet såsom ett i någon mon fullständigt och inom sig slutet helt. Det är just storheten, som gör det i rummet varande hela till ett sådant helt eller utgör sjelfva helheten hos detsamma. Med andra ord vill detta säga, att storheten är sjelfva helheten i

rummet, och att följaktligen allt i rummet varande har helhet endast såvida, som det har storhet, och är ett helt endast såvida, som det är en storhet. Men häri ligger ock att storhet är verklighet i rummet, och att allt i rummet varande har verklighet endast såvida, som det har storhet, och är verkligt endast såvida, som det är en storhet.

I motsats mot storheten såsom utgörande verkligheten i rummet utgör litenheten bristen på verklighet hos det i rummet varande. Allt verkligt är ett helt, och all inskränkning i helheten är tillika en inskränkning i verkligheten. Ett helt kan inskränkas icke blott i sin omfattning, utan äfven i den sammanfattning, som tillhör detsamma såsom helt. Litenheten är ock en inskränkning i båda dessa afseenden. Minskningen i omfattning innebär en upplösning af sammanfattning. Hvarje minskning i omfattningen hos ett helt medför ett frånskiljande af flere eller färre delar, som varit innefattade i det hela, från hvilket de blifvit skilda. Fortgången i omfattningens minskning är derföre en fortgående upplösning af sammanfattning. Det yttersta mål, till hvilket en sådan fortgående upplösning syftar, är ett särskiljande af alla delar, som i ett gifvet helt i rummet äro sammanfattade, från det hela och från hvarandra, och följaktligen en fullständig upplösning af all sammanfattning. Om en sådan upplösning tänkes fullbordad, så innebär hon en inskränkning till en enhet, som icke har någon omfattning och derföre icke heller är ett helt. Om något skulle kunna tänkas vara gifvet i och genom en sådan enhet, så skulle det vara ett enkelt element, som vore i och genom sig sjelft helt och hållet oberoende af allt helt. Detta enkla element, enheten, som icke vore ett helt och icke heller tillhörde något helt, skulle vara det lilla eller litenheten såsom ren motsats mot det stora eller storheten. Otänkbarheten af en sådan i rent negativ mening enkel enhet i rummet är påtaglig. Af denna otänkbarhet följer, att litenheten utmärker bristen på verklighet hos det hela i rummet och således utgör den ändliga sidan hos detta hela.

Hos det i rummet gifna hela finnas de båda motsatta bestämningarne storhet och litenhet alltid i oupplöslig förbindelse med hvarandra. Om det verkliga i rummet betecknas såsom en storhet, så är denna storhet alltid behäftad med litenhet, hvilket visar sig deri, att det verkliga, som är en storhet i rummet, aldrig är ett fullständigt och inom sig slutet eller sammanhängande helt utan inskränkning, utan alltid är begränsadt till sin omfattning och inom sig har sammansättning af delar, som äro skilda i rummet. Om det jemförelsevis enkla i rummet, det mindre omfattande och mindre sammansatta, betecknas såsom det lilla, så finnes det dock ingen litenhet, som utesluter all omfattning och upphäfver all sammansättning. Men i denna oupplösliga förbindelse mellan storhet och litenhet hos det i rummet varande hela utgör storheten den bestämning, som innehåller den egentliga och positiva verkligheten och helheten, hvaremot litenheten utgör den ändliga sidan eller den bestämning, som inskränker och begränsar verkligheten, men å andra sidan är samma ändliga verklighets negativa vilkor och förutsättning. Genom sin förbindelse med litenheten är storheten sålunda alltid begränsad, men äfven såsom begränsad är dock storheten alltid helhet. Storheten i rummet är följaktligen såsom bestämning begränsad helhet och såsom ett verkligt i rummet ett begränsadt helt. Häri ligger å ena sidan, att hon såsom helhet eller såsom ett helt har hos sig något oändligt, men å den andra endast har del i oändligheten, icke är sjelfva oändligheten eller sjelfva det oändliga.

Vi hafva nu angifvit två hufvudbetydelser, i hvilka storheten kan fattas. Den första betydelsen, enligt hvilken storheten endast är den ena leden i ett gradförhållande och det, som har storhet eller är stort, är det, som är större än ett mindre, vilja vi kalla storhetens komparativa betydelse. Den andra betydelsen, enligt hvilken storheten är verklighet i rummet, om ock med begränsning, och således utgör den positiva sidan hos det hela i rummet, kan kallas storhetens konstitu-

tiva betydelse. Den komparativt fattade storheten kan icke för sig tagen hållas fast och fattas såsom verklig. Det, som i ett förhållande är stort, är litet i ett annat, och det finnes ingen fast punkt, på hvilken en verklig skilnad mellan storhet och litenhet kan få något fäste. Men äfven när storheten fattas i sin konstitutiva betydelse, saknar hon den bestämdhet, som fordras för full verklighet. Denna storhet är icke mer än den ena sidan hos det hela eller verkliga i rummet, och denna sida, som egentligen är utsträckningen, kan icke vara till utan sin motsats begränsningen eller inskränkningen. Men den begränsning, som storheten för sin egen verklighet behöfver, har hon icke i och genom sig sjelf, utan hon behöfver få densamma af något annat och yttre, af en annan storhet i rummet. Derföre kan storheten, äfven när hon fattas såsom begränsad verklighet i rummet, icke sägas vara tillräckligt bestämd. En begränsad verklighet i rummet kan vara större och mindre, och i storheten såsom utsträckning ligger ingenting, som sätter någon gräns för de gränslöst många möjligheterna i detta afseende. Den faktiskt gifna storheten i rummet fattas såsom verklig genom mätning, och det är sålunda genom mått, som den för all verklighet behöfliga fullständiga bestämdheten tillkommer det i rummet varande. Måttet är en faktiskt antagen verklig enhet. Såsom sådan är måttet en storhet, som inom sin sfer antages såsom fullständigt begränsad och följaktligen äfven såsom ett helt. Det, som är mindre än det faktiskt antagna måttet, är mindre än ett helt och således blott en del af ett sådant. Det, som är större än det faktiskt antagna måttet, är mer än ett helt och består antingen endast af flere hela eller ock af ett eller flere hela och en del. Men måttet är icke endast den storhet, som faktiskt gäller såsom den verkliga enheten inom sin verklighetssfer, utan det är äfven den antagna fasta punkt, som utgör gränsen mellan storhet och litenhet. Måttet utgöres i detta fall af den vanliga storheten. Man säger t. ex. en menniskokropp vara stor, när han skrider öfver den storhet som för en sådan kropp är den vanliga, och

liten, när han stannar under samma vanliga storhet. När menniskokroppen har den såsom vanlig fattade storheten, säges han vara medelmåttig. Om nu ock måttet, det må fattas såsom verklig enhet i rummet eller såsom det mellanliggande mellan storhet och litenhet i rummet, icke har mer än faktiskt antagen fasthet och bestämdhet, så är dock antagandet af ett mått i båda de nämnda hänseendena ett oundgängligt vilkor för all uppfattning af storhet i rummet och af skilnad mellan storhet och litenhet i rummet. All faktisk uppfattning af dessa bestämningar måste hänföras till mått och måttförhållanden. Det, som icke kan fattas såsom måttbestämdt i rummet, kan icke heller fattas såsom verkligt i rummet. Den betydelse, i och genom hvilken storheten i rummet fattas såsom mått och måttbestämdhet i rummet, kalla vi denna storhets faktiska betydelse, emedan det är denna, som kommer till omedelbar användning i den faktiska uppfattningen af storheten i rummet såväl i hennes konstitutiva betydelse som i hennes komparativa.

De tre betydelser, som nu tillagts storheten, den komparativa, den konstitutiva och den faktiska, återfinnas inom alla de olika verklighetsområden, inom hvilka storheten har någon betydelse. Efter dessa olika verklighetsområdens olika beskaffenhet kan den ena eller den andra eller den tredje betydelsen framträda såsom mer eller mindre hufvudsaklig, men inom intet af dem kan storheten vara till utan att finnas i alla sina tre hufvudbetydelser.

Åskådligast och derföre äfven märkbarast framträder storheten i rummet. Strängt taget hänföres all uppfattning af storhet på något sätt till rummet, ehuru icke nödvändigt till rummet såsom åskådning och åskådningsform, utan i en stor mängd af fall endast till rummet såsom föreställning och föreställningsform. Tänker man bort all rumföreställning, så bortfaller äfven all storhet. Men så snart en rumföreställning på något sätt, om än aldrig så dunkel, finnes, finnes det äfven storhet. Inom alla de områden, der en skilnad göres mellan

ett inre och ett yttre, finnes det alltid någon rumföreställning och derföre äfven storhet.

Bland de verklighetsområden, inom hvilka storhet finnes, är tiden det, som står rummet närmast. Faktiskt fattas det hela i tiden likasom i rummet genom mätning, och det är således bestämdt genom mått och måttförhållanden. Utan ett faktiskt antaget tidsmått är ingen uppfattning af tidrymd möjlig. Utan ett sådant mått kan icke heller något bestånd och någon varaktighet i tiden, följaktligen icke heller något i tiden bestående och varaktigt eller helt verkligen fattas. Utan ett sådant mått kan slutligen icke heller någon bestämd skilnad göras mellan större och mindre varaktighet i tiden, icke heller mellan större och mindre tidrymder.

Det tredje området, inom hvilket storhet finnes, är verksamhetens. All verksamhet förutsätter å ena sidan en kraft, som är sjelfva grunden till verksamheten, och å andra sidan ett verklighetsområde, inom hvilket kraften framträder och verkar. Detta område är kraftens verksamhetssfer eller verkningskrets. Kraftens verkningskrets är i förhållande till kraften något yttre, och derför verkar kraften genom att yttra sig eller genom att åstadkomma yttringar inom sin verkningskrets. Såvida verkningskretsen är något yttre, finnes inom honom alltid storhet. Han har sjelf såsom krets en viss storhet eller omfattning. Inom honom kunna mindre i jemförelse med hvarandra vidare eller trängre kretsar urskiljas. Han kan ock sjelf såsom en trängre krets ingå såsom en del i en vidare krets. Dessutom kan han stå i förhållande till andra kretsar utom honom och af dem begränsas samt inom sig rymma kretsar, som ligga utanför hvarandra och begränsa hvarandra. Icke blott de kretsar, af hvilka den ena omsluter den andra, utan äfven de, som ligga utanför hvarandra, kunna med hvarandra jemföras med afseende på sin storhet. En mångfald af storhetsförhållanden är sålunda för hvarje verkningskrets möjlig. Den inom en verkningskrets sig yttrande kraften träder i och genom sina yttringar i förhållande till de storhetsbestämningar, som tillkomma denna

verkningskrets. Derigenom blifver kraften sjelf i sina yttringar bestämd och fattlig med afseende på dessa storhetsbestämningar. Utan att vara på sådant sätt bestämd kan kraften icke verkligen uppfattas, ty såsom verklig kan hon endast i och genom sina yttringar eller verkningar fattas, och dessa hennes yttringar eller verkningar äro till inom hennes verkningskrets och hafva såsom momenter af denna storhetsbestämningar.

Verksamheten är en af formerna för menniskans verld. Derföre är verksamheten lika väl som rummet och tiden gränslös. Men då menniskans verld på grund deraf, att hon är en fenomenverld, är enhet af motsatser, måste äfven gränslösheten i denna verld och i hennes form verksamheten, vara förenad med sin motsats begränsningen. Gränslösheten innebär då, att det icke finnes någon oöfverstiglig gräns, utöfver hvilken verksamheten icke kan fortgå. Verksamhetens fortgång innebär alltid upphäfvande af en gräns. Men med upphäfvandet af en gräns, hvilken det än må vara, är icke all gräns upphäfd. Häraf följer, att inom verksamhetens område icke kan finnas någon fast gräns för den inom henne befintliga storheten, och att sålunda hvarken kraften, som framträder i verksamheten ej heller verksamhetssferen eller verkningskretsen, inom hvilken kraften verkar, kan hafva någon fast gräns. Verkningskretsen kan vara större eller mindre. Han kan utvidgas och inskränkas. Derföre finnes det inom verksamhetens område mellan olika verkningskretsar alltid ett storhetsförhållande, som är komparativt, och icke medgifver någon fast bestämning. Den verkningskrets, som är stor i jemförelse med en viss verkningskrets, är liten i jemförelse med en annan. Den kraft, som mätes efter storheten af sin verkningskrets, kan då ock vara stor i jemförelse med en viss kraft, men liten i jemförelse med en annan.

Betraktadt från denna den komparativa storhetens synpunkt visar sig verksamhetens hela område såsom en serie af verkningar, inom hvilken det är stort, som omfattar flere verkningar, och det är litet, som omfattar färre verkningar. Inom

det sålunda fattade hela verksamhetsområdet skiljer sig den ena verkningskretsen från den andra endast genom antalet af de verkningar, som falla inom hvardera kretsen. Skilnaden mellan en större kraft och en mindre består då endast deri, att den förra åstadkommer flere verkningar och den senare färre. Genom ett sådant förhållande är dock icke någon verklig sammanfattning gifven. Utan verklig sammanfattning finnes det icke någon verklig omfattning eller verklig begränsning och således icke heller någon verklig storhet. Derföre upplöser sig verksamhetens område, när det betraktas endast från den komparativa storhetens synpunkt, i en mångfald utan enhet, och verksamheten sjelf upplöser sig då i en ren vexling, i hvilken all verklighet förflyktigas och försvinner, eller noggrannare uttryckt, i hvilken ingenting verkligt kommer till stånd. Derigenom upphäfves ock sjelfva vexlingen, emedan det icke kan finnas någon vexling utan något verkligt, som vexlar eller är i vexling. Härmed är all verklighets och all storhets omöjlighet ur den angifna synpunkten ådagalagd.

Den nu gifna slutföljden visar, att man för att fatta det verkliga inom verksamhetens område behöfver något mer än de formela och graduela bestämningar, som förut blifvit framhållna. Den bestämning, som inom detta område konstituerar verkligheten, är objektiviteten. Utan objektivitet finnes det inom verksamheten ingen verklighet. För att vara verklig behöfver kraften icke blott en krets eller rymd, inom hvilken hon kan verka, utan äfven ett objekt eller föremål, på hvilket hon har att verka. Men deri, att kraften behöfver ett föremål eller objekt för sin verksamhet, ligger, att hon behöfver något, som begränsar och inskränker hennes verksamhet. Men begränsning och inskränkning af en verksamhet är ett hämmande af denna, och hämmandet sker genom motstånd eller motverkan. Men om objektet står emot kraften och motverkar henne, så har det sjelft hos sig kraft, och utan kraft kan det då icke vara verksamhetsobjekt. Men för förhållandet mellan kraften och hennes verksamhetsobjekt eller verksamhetsföremål fordras icke blott,

att objektet skall i sig hafva kraft, utan äfven att den verksamma kraften skall finnas hos ett objekt. Ingen kraft kan vara verklig eller verksam utan ett objekt i och med hvilket hon verkar. Genom objektiviteten hafva sålunda både verkningskretsen och kraften sin verklighet. Verkningskretsen är nemligen icke en tom krets eller rymd, utan alltid ett föremål eller ett af flere föremål bestående helt, och han har således sin egen verklighet och kan aldrig vara något blott möjligt eller bestämbart, ehuru han visserligen icke kan vara utan möjlighet eller bestämbarhet och dermed följande tillgänglighet för den på honom verkande kraften. Kraften är närvarande och verksam i och med ett objekt, och derigenom tillhör hon det verklighetsområde, inom hvilket det föremål, på hvilket hon har att verka, finnes, och har hon ett medel, genom hvilket hon kan komma i beröring med sitt verksamhetsföremål och inverka på detta eller hos detsamma åstadkomma verkningar.

Genom objektiviteten är en viss omfattning eller storhet gifven åt kraftens verksamhetssfer. Hvarje objekt eller föremål har en viss omfattning eller storhet och är en storhet i betydelsen af ett begränsadt helt. Inom hvarje objekt finnes det då ock en sammanfattning af delar, genom hvilka det har ett innehåll. Det omgifves af andra objekter, af hvilka det begränsas, och med hvilka det sammanhänger. Men då allt verkligt, som tillhör menniskans fenomenverld, har formen af verksamhet, måste både omfattning och sammanfattning, både begränsning och sammanhang såsom bestämningar hos verksamhetsobjekter och förhållanden dem emellan hafva formen af verksamhet eller vara i och genom verksamheten. Objektet omfattar ett område derigenom, att den kraft, som finnes hos detsamma, omedelbart är närvarande och verksam inom detsamma och till en viss grad från detsamma utestänger inverkan af hvarje annan kraft. Objektet sammanfattar i sig vissa delar genom den enhet dem emellan och med objektet såsom det hela, som har sin grund deri, att en och samma kraft genomtränger dem alla. Objektet är begränsadt mot andra

objekter genom det uteslutningsförhållande, som kommer till genom det motstånd, som hvarje objekt gör mot den kraft, som har sin omedelbara verklighet i och genom ett annat objekt. Objektet har sammanhang med andra objekter derigenom, att å ena sidan den kraft, som har sin omedelbara verklighet i och genom detsamma, icke är helt och hållet utestängd från inverkan på andra objekter, och å andra sidan de krafter, som hafva sin omedelbara verklighet i och genom hvar sitt af flere andra objekter, icke äro helt och hållet utestängda från inverkan på det först ponerade objektet. Då det nu icke i verksamheten såsom fenomenverldens form kan finnas något afbrott, utan all verksamhet måste fattas såsom sammanhängande, måste ock alla möjliga verksamhetsobjekter hafva sammanhang med hvarandra. Derföre måste det ock finnas någon kraft eller några krafter, som genomtränga alla verksamhetsobjekter och åt dem alla gifva ett genomgående sammanhang, i och genom hvilket de alla tillsammans i viss mon utgöra ett enda alltomfattande verksamhetsobjekt, en i viss mon hel och odelad verld. Inom denna verld har hvarje till henne hörande objekt såsom ett i viss mon helt för sig omfattning och storhet och utgör det en verksamhetssfer med en viss storhet. Men genom sin kraft kan hvarje objekt inverka på andra objekter, som utgöra dess omgifning och tillsammans bilda en sfer eller krets med en viss storhet och omfattning. Sålunda blifver en mångfald af olika verksamhetssferer gifven. Hvar och en af dessa kan betraktas såsom ett enda objekt på grund af någon alla genomgående krafts gemensamhet, men ock såsom en mångfald af objekter på grund af den kraft till motstånd och uteslutning, som i viss mon finnes hos hvarje del af ett såsom helt poneradt objekt och i viss mon gör denna del till ett särskildt objekt.

Objektiviteten är substantialiteten hos den verklighet, som har verksamheten till sin form. Med substans mena vi det verkliga, som i och genom sig sjelft är verkligt. Ett objekt kan icke komma till verklighet, om det icke i någon mon är verkligt i och genom sig sjelft. Men å andra sidan är ett ob-

jekt inom verksamhetens verld icke fullt verkligt i och genom sig sjelft. För sin verklighet behöfver ett sådant objekt en yttre begränsning, och genom sitt beroende af en sådan begränsning är det tillfälligt. Den tillfällighet, som sålunda häftar vid objektiviteten, röjes i hvarje objekts bestämbarhet. Genom sin bestämbarhet visar sig objektet vara i något afseende icke verkligt, utan blott möjligt. Den blotta möjligheten tillkommer objektet i den mon, som det hos sig har en obestämd materialitet eller är ett dödt material. Om man tänker sig en materia, som icke är ett visst objekt, så är denna obestämd till sin form. Hon har ingen form, men kan mottaga hvilken form som helst. Hon är sålunda den abstrakt fattade bestämbarheten eller möjligheten hos objektet i sin motsats mot kraften, som utgör den konstitutiva och positiva bestämningen hos objektet. Materialiteten utgör således den negativa och inskränkande bestämning, på grund af hvilken objektiviteten inom verksamhetens verld icke är ren och fullständig substantialitet, och hvarje objekt inom samma verld lider af gränslöshet.

Den i verksamhetens verld gifna gränslösheten har till följd, att det inom henne icke finnes något objekt, som i sträng och egentlig bemärkelse är ett helt för sig. Det objekt, som genom en viss begränsning är satt såsom ett helt, blifver genom en annan begränsning satt såsom en del af ett större helt eller såsom en sammanfattning af flere mindre hela, af hvilka det blott är en summa utan genomgående enhet och sammanhang. Men då ingenting kan tänkas såsom verkligt utan att tänkas såsom ett helt, måste man vid uppfattningen af den i verksamhetens form gifna verkligheten, på något sätt antaga och fasthålla ett mått för det, som skall gälla såsom ett helt. Detta är detsamma som att antaga ett objekt hafva individualitet eller vara ett individuum. Fattas all verklighet såsom måttbestämd, så framträder hon såsom universum eller såsom verld i betydelsen af det hela, i hvilket all objektiv verklighet ingår.

I verlden utgör hvarje individ ett antaget verkligt helt och är sålunda en storhet. Hela verlden eller universum är ock ett antaget verkligt helt och såsom sådant ett individ. Universum är detta individ derigenom, att det enligt antagandet är det fullständiga hela, från hvilket ingen objektiv verklighet är utesluten. Universum antages sålunda vara en storhet, utöfver hvilken ingenting större kan finnas eller tänkas såsom objektivt verkligt. Om nu antagandet af individualitet och universalitet i deras nu angifna betydelse fasthålles, så visar sig hvarje individuum större, ju mera det närmar sig till den fullständighet, som tillkommer universum. Derjemte finnes det mellan individer, som äro af samma slag, ett storhetsmått i den omfattning, som för detta slags individer är den vanliga eller normala. Men den individuela storheten består dock icke till sin väsentliga sida i blotta omfattningen och vidden. Det individuela objektet är till i och genom kraft och verksamhet. Det kan icke vara individuelt objekt eller objektivt verkligt individ utan att i sig ega en kraft, som är dess egen kraft, och sålunda vara i någon mon sjelfverksamt. Det kan icke heller vara ett sådant individ, som är begränsadt af andra individer, utan att både åstadkomma och mottaga verkningar, ty i verksamheten, som är de objektivt verkliga individernas gemensamma form, ligger ett förhållande mellan individerna, som sjelft måste hafva formen af verksamhet, och genom sin ömsesidighet är en vexelverkan dem emellan. Från vexelverkans synpunkt sedt är universum det hela, inom hvilket all vexelverkan eger rum, men som sjelft icke kan stå i vexelverkan med något annat. Såsom ett helt har hvarje till universum hörande individ äfven inom sig en vexelverkan eller en mångfald af delar, som inbördes hafva vexelverkan, men med hvilka individet, som eger dem, icke står i vexelverkan. Hvarje individ är sålunda ett helt, som sjelft har kraft och i viss mening äfven är kraft, och som har delar, hvilka sjelfva hafva krafter och i viss mening äfven äro krafter. Delarnes krafter eller delarne såsom krafter äro bestämda och beherskade af det helas kraft eller af det hela så-

som kraft. Derföre är hvarje individ en magt, ett helt eller ett system af krafter. Det är i någon mon en sjelfmagt eller en i och genom sig sjelf bestående magt och tillika en öfvermagt öfver underordnade krafter. De krafter, som tillhöra ett individ, emedan de tillhöra dess delar, utgöra momenter i individets egen magt, och dess magt är i dem alla närvarande och verksam. Då nu det helas delar i verksamhetens verld i någon mon äro ett yttre i förhållande till sitt hela, kunna de ock sägas utgöra den närmaste verksamhetssferen eller verkningskretsen för det helas sjelfmagt, hvilken utgör det helas inre eller det sjelfständiga i och hos det hela. Det verksamma individet kan då med större eller mindre magt genomtränga och beherska de krafter, som verka inom dess närmaste verkningskrets, den, som i egentlig mening utgör dess egen verkningskrets. I detta hänseende ligger dess individuela storhet i den grad af magt, med hvilken det beherskar sina underordnade krafter. Denna grad beror i första rummet på sjelfmagtens fasthet och styrka och i andra rummet på magtutöfningens fortgång. Häri ligger den individuela sidan af storheten hos individet, när detta betraktas inom sig sjelft eller med afseende på sitt förhållande till sina egna delar eller underordnade krafter. Det är genom dessa delars eller krafters sammanhållning, som individet är ett helt i objektiv mening eller såsom objekt är en storhet. En sådan storhet är det i högre grad och i mera egentlig mening, ju fastare och starkare delarnes eller krafternas sammanhållning inom det är. Man kan kalla denna individets storhet dess intensiva storhet. Det har dock alltid såsom individuelt objekt en extensiv storhet, som består i mångfalden af de delar, som det omfattar, och af de krafter, som det beherskar. Ju större denna mångfald är, desto mera närmar sig individet till universalitet. Den storhet, som för individet såsom individ är den väsentliga, är likväl alltid den intensiva.

De många individerna, som tillhöra universum och inom detsamma stå i förhållande till hvarandra och i vexelverkan

med hvarandra, utgöra ömsesidigt verkningskretsar för hvarandra. Hvarje individ verkar genom de krafter, som tillhöra detsamma, på andra individer och har dem sålunda till sina verksamhetsobjekter. De individer, på hvilka det utöfvar sin verksamhet, utgöra dess främmande verkningskrets, den verkningskrets, som icke utgöres af dess egna delar, utan består af andra främmande individer. Den verkningskrets, som utgöres af främmande och yttre individuela verksamhetsföremål, är för det verksamma individet en i sträng mening yttre verkningskrets, och i jemförelse med honom är den verkningskrets, som utgöres af individets egna delar, en inre. I det för det verksamma individet främmande yttre, inom hvilket det framträder och verkar, finnes det en stor mångfald af olika förhållanden, i hvilka det står till olika individuela verksamhetsobjekter. I och genom dessa mångfaldigt olika förhållanden gör det verksamma individet sin magt i olika riktningar mer eller mindre gällande inom ett vidsträcktare eller inskränktare område. Det kan med sig införlifva ett yttre, som med individet är förenligt, och från sig skilja det oförenliga. Det kan med sin magt till lägre eller högre grad genomtränga och beherska ett annat individ. Det kan bland de andra individerna finna sina likar och koordinera sig med dem. Det kan sträcka sin verksamhet ut till en större mängd af föremål eller inskränka sig till en ringare. Det kan sålunda hafva en extensiv och en intensiv storhet inom sitt främmande yttre eller inom den verkningskrets, som utgöres af verksamhetsföremål, som äro främmande föremål för det verksamma individet och icke delar, som tillhöra detsamma, och derföre äfven sjelf är en i sträng mening yttre verkningskrets.

Men i de förhållanden, i hvilka individet är verksamt, är det äfven föremål för andra individers verksamhet. Det röner icke blott ett motstånd eller en motverkan, utan hvilka ett bestånd eller en verkan icke i verksamhetens verld kan vara till, utan det kan äfven i vissa afseenden af ett eller flere andra individers verksamhet lida, hvad det kan tillfoga dem.

Häri ligger en ömsesidig begränsning och inskränkning, som utmärker bristen på storhet hos det verksamma individet eller dess litenhet och magtlöshet.

Det är dock icke hvarje inverkan af annat, som medför hinder och inskränkning eller nedsättning för det verksamma individet. Det finnes icke blott en sådan inverkan, som är en medverkan och innebär ett bistånd, utan äfven en sådan, som medför en utvidgning och upphöjelse. Det förra förhållandet visar sig i all samverkan mellan flere individer till ett gemensamt verksamhetsmål. Det senare gör sig märkbart i och genom alla de krafter, som inom vidsträcktare eller inskränktare verkningskretsar och ytterst inom hela verlden eller universum såsom den antagna totaliteten af all verklighet utgöra de nödvändiga förutsättningarne för all objektiv verklighet, men icke hos något individ utom det antagna universum äro gifna i den omfattning och grad, som fordras för oberoende och sjelftillräcklighet och utesluta allt behof af stöd i ett yttre och fylnad utifrån. Ett verksamt individ kan sålunda genom inverkan från ett yttre uppbäras och vidgas eller vinna en högre grad af intensiv och extensiv storhet.

All den storhet, som de verksamma individerna inom verksamhetens och objektivitetens verld kunna ega eller vinna, är dock behäftad med den brist, som häftar vid all storhet i faktisk bemärkelse. Det finnes inom denna verld ingen storhet, intet begränsadt helt, intet individ, som icke lider af gränslöshet och dermed följande overklighet. Den gränslöshet och overklighet, som är oskiljaktig från allt objektivt verkligt, som är ett verksamhetsobjekt, är materialiteten. Verksamheten, genom hvilken allt verkligt i denna objektivitetens verld är till eller har verklighet, är visserligen en magt öfver materialiteten, men icke en oinskränkt magt. Inskränkningen i verksamhetens magt öfver materialiteten röjer sig dels deri, att icke allt möjligt är verkligt, dels deri, att det, som i och genom verksamheten blifvit bragt till verklighet och fått objektivitet och individualitet, icke kan hållas uppe, utan nedsjunker till

relativ materialitet eller såsom ett visst objekt, såsom individ förgås. Såsom en storhet eller ett begränsadt helt inom sin verld är sålunda hvarje individ ovaraktigt, och den verld, i hvilken det verksamma individet antages vara till, är aldrig fullt verklig eller har aldrig full objektivitet eller individualitet.

Verksamheten är den faktiska objektivitetens eller den faktiskt objektiva verklighetens allmänna form. Icke blott de individuela objekterna, utan äfven deras former hafva sin bestämda eller begränsade tillvaro i och genom verksamheten. Det är vidare icke blott de individuela objekter, som visa sig såsom blotta verksamhetsobjekter utan märkbar subjektivitet, utan äfven sådana, hos hvilka ett subjekt såsom skildt från den objektiva tillvaron märkbart gifver sig till känna, som i sin egenskap af objekter hafva formen af verksamhet och derigenom höra till verksamhetens verld. Genom verksamheten är i denna verld all storhet gifven, och utan verksamheten kan icke ens det, som i sig är eller har något högre än den till verksamhetens verld hörande objektiviteten och individualiteten, i denna verld vara eller hafva någon storhet och följaktligen icke heller vara något verkligt eller hafva någon verklighet och något verklighetsområde. Men om icke inom verksamhetens verld på något sätt framträdde något för storhet och verklighet mera väsentligen konstitutivt än verksamheten, så skulle på grund af den negativa sidan i verksamheten, förstörelsen, tillintetgörelsen, ingen storhet och verklighet kunna komma till stånd. Om det i verksamhetens verld icke framträdde någon magt öfver verksamheten, skulle icke ens sjelfva verksamheten kunna komma till verklighet. Verksamheten behöfver för sin egen verklighet något högre, i hvilket hon har sin grund, och af hvilket hon uppehålles eller hålles vid magt. Genom detta högres närvaro och magt finnes det i verksamhetens verld en mångfald af högre och lägre individer med olika grader af verklighet, allteftersom det, som är högre än verksamheten, hos dem kommer till mer eller mindre sjelfständighet och fullkomlighet. Inom de sålunda gifna olika graderna af verklighet får

den individuela storheten olika betydelse efter den verklighetsart, som på hvarje grad konstituerar verklighet och storhet. Vi hafva med afseende på det nu anförda att gifva en kort öfversigt öfver de i verksamhetens verld gifna individuela objekternas former och öfver de olika grader af verklighet, som urskiljas hos olika till samma verld hörande individer.

Hvarje till verksamhetens verld hörande objekt är i rummet och i tiden och har sålunda rummets och tidens form. Men utan verksamheten och de genom henne såsom begränsande gifna gränserna finnes det ingen begränsad tid och intet begränsadt rum. Men endast den begränsade tiden och det begränsade rummet ega verklighet. Endast den begränsade tiden och det begränsade rummet äro en verklig tid och ett verkligt rum. Utan de gränser i rummet och tiden, som äro satta genom den begränsande verksamheten, finnes det hvarken någon verklig rymd, ej heller någon verklig mängd och följaktligen hvarken figurer eller tal. Men allt i rummet och tiden varande måste för att vara verkligt hafva en viss yttre gestalt eller figur och en viss mångfald eller ett visst tal. Intet gestaltlöst eller tallöst kan vara verkligt i rummet och tiden eller vara ett verkligt rum och en verklig tid. Det verkliga rummet är visserligen en verkan af den begränsande verksamheten och ett helt eller en begränsad storhet, men då rummet i det hela icke är annat än en form, kan icke heller det verkliga eller såsom en begränsad storhet gifna rummet vara mer än en form, ett helt i formel bemärkelse. Ett verkligt objekt eller ett individ i verksamhetens verld kan det icke vara. På samma sätt förhåller det sig med hvarje verklig eller såsom en begränsad storhet gifven tid. Det finnes hvarken hos det verkliga rummet ej heller hos den verkliga tiden någon kraft. Det finnes intet rum och ingen tid, som begränsar sig sjelf eller sätter gräns för ett annat rum och för en annan tid. Derföre äro ock all måttbestämdhet i tiden och rummet och alla genom henne gifna förhållanden mellan särskilda rum och mellan särskilda tider endast formela och qvantitativa. Genom dem gifvas icke

några olika arter af rum eller af tid. Derföre finnes det icke heller hos verkliga rum och verkliga tider någon olikhet i intensiv storhet eller i graden af inre sammanhållning, utan endast i extensiv storhet eller i vidden af yttre omfattning. Fastän den intensiva storheten icke kan helt och hållet saknas hos något verkligt rum och någon verklig tid, ej heller hos rummet och tiden i det hela, så är dock detta slags storhet hos dem så föga märkbar, att icke den ringaste olikhet i graden deraf inom rum och tid för sig betraktade kan urskiljas.

Inom objektivitetens verld förhåller det sig annorlunda. Hvarje objekt har ett mått af kraft, och det kan icke fattas såsom ett individuelt objekt eller ett individuum utan att antagas hafva en viss grad af inre sammanhållning eller intensiv storhet. Det är i någon grad sjelfverksamt och verkar såsom sådant på sitt innehåll och på sin omgifning. Men den grad, i hvilken det inre hos ett objekt framträder såsom märkbart, och i hvilken objektets verkningar framträda såsom yttringar af det inre, kan vara mycket olika. Med afseende på denna olikhet kan man ock skilja mellan olika slag af objekter inom objektivitetens eller verksamhetens verld och uppvisa olikheten i storhetens betydelse hos de olika slagen af objekter. Såsom objekter hafva de visserligen alla individualitet och följaktligen äfven individuel storhet, men individualiteten och den deraf beroende individuela storheten kan hos de olika slagen af objekter hafva mycket olika grad af egentlighet och väsentlighet.

Materialiteten utgör den negativa sidan hos alla objekter i verksamhetens verld, den sida, som röjer deras kraftlöshet och oväsentlighet. Tydligast visar sig deras brist i delbarheten. Alla till verksamhetens verld hörande objekter hafva sin materiela sida och äro i och genom denna delbara. Men förhållandet mellan materialiteten och substantialiteten, hvilken är den positiva sidan i all objektivitet, kan hos olika slag af objekter vara mycket olika. Lägst stå i detta afseende de oorganiska objekterna, hvilka ock derföre kallas yttre ting och sägas vara materiela. Högre stå de opersonliga organiska va-

relserna, växterna och djuren, och högst menniskan såsom person.

De oorganiska objekterna utmärkas af materialitetens öfvervigt. De äro såsom öfvervägande materiela delbara i den meningen, att den del, som genom delning skiljes från det hela, efter delningen är oförändrad i afseende på sin inre beskaffenhet. Den frånskilda delen är likaväl som det hela, från hvilket han blifvit skild, ett objekt, eller är samma slags objekt, som det hela var. Det är endast den extensiva storheten, som genom delningen blifvit förändrad och inskränkt. Häri visar sig att det hela, i hvilket den frånskilda delen ingick såsom en del, icke var något väsende i egentlig bemärkelse, och att det icke var af någon väsentlig betydelse för delen att vara del i detta hela. Sammanhållningen inom det hela var icke ett sådant sammanhang, som icke kan upphäfvas utan att medföra en väsentlig förändring hos de sammanhängande. Intensiv storhet hafva tydligen äfven de oorganiska objekterna, och utan sådan storhet skulle de icke kunna vara verkliga ting. Det finnes ock mellan de olika slagen af ting en märkbar olikhet i intensiv storhet eller sammanhållning. Men den intensiva storheten framträder icke så märkbart, att man kan urskilja någon olikhet i intensiv storhet mellan det ting, som före delningen innehöll i sig en del eller flere delar, och den eller de delar, som efter delningen stå såsom ett särskildt ting eller flere särskilda ting. Häri visar sig en brist på individualitet och på individuel storhet, som består deri, att den extensiva storheten framträder såsom den storhet, genom hvilken verkligheten förnämligast konstitueras, och såsom det mått, genom hvilket de särskilda tingen i sin fullt bestämda individualitet hufvudsakligen skiljas från hvarandra. Det, som gör tinget till ett individuelt objekt eller ett individuum, är icke väsentligen arten af den kraft, som finnes hos detsamma, och af de bestämningar, som genom denna äro gifna, utan tingets yttre begränsning eller särskildhet i rummet. Det är nemligen genom den yttre begränsningen, som det

afgöres, huruvida det, som har en viss art, är ett ting eller två eller flere ting.

De organiska varelserna äro lefvande, och deras individualitet såsom organiska varelser är gifven i och genom deras lif. Men hos de opersonliga organiska varelserna är lifvet i högre grad ofullkomligt än hos menniskan. Denna växtlifvets och djurlifvets större ofullkomlighet består i dess starkare bundenhet vid det yttre och kroppsliga. Om växten och djuret jemföras med tingen, visar sig materialiteten hos de förra vara mindre än hos de senare, och de förra äro icke i samma grad som de senare delbara. Delning af en växtkropp eller en djurkropp medför efter regeln den frånskilda delens och i många fall äfven hela växtens eller djurets död. Deraf visar sig att äfven de opersonliga organiska varelserna hafva inom sig ett sammanhang, som har den grad af väsentlighet, att det icke kan upplösas utan att efter reglen åtminstone för den frånskilda delen medföra upphörandet af dess tillvaro såsom organism eller af dess lif. På grund häraf säges ock växten och djuret hafva själ. Deras individuela storhet är då ock själens storhet. Men då själen äfven hos djuren förnämligast lefver i och genom kroppen och icke kommer till ett stadgadt inre själslif och får sitt eget afskilda innehåll, har man icke fullt skäl att om djuren och växterna säga, att deras individuela storhet är själsstorhet. Deremot kan man med afseende på den grad af sjelfständighet och omfattning, i hvilken lifvet hos dem framträder och på den deraf följande vitalitet, som organernas sammanhang med det hela och i vissa fall äfven det helas med delarne eger, beteckna deras individuela storhet såsom deras vitala storhet. Denna vitala storhet kan fattas såsom betecknande graden och omfattningen af den ena organiska varelsens lif i jemförelse med den andras, i hvilket fall storheten fattas i sin komparativa betydelse. Hon kan ock fattas i konstitutiv betydelse och utmärker då den organiska varelsens tillvaro såsom ett verkligt helt eller en verklig organism ibland de öfriga lefvande varelserna. Slutligen kan hon fattas i sin

faktiska betydelse och åsyftar då den faktiskt antagna individualitet, som måste tillkomma hvarje organisk varelse såsom verkligt lefvande i kretsen af andra lefvande varelser. Mer än faktisk eller antagen individualitet tillkommer icke de opersonliga organiska varelserna. Hos dem finnes visserligen en mångfald af företeelser, som icke kunna fattas såsom verkliga utan att hänföras till en individuel varelse såsom deras upphof, och derföre måste en sådan antagas såsom deras gifna verklighets förklaringsgrund, men det finnes ingen opersonlig organisk varelse, hos hvilken individualiteten i och för sig framträder såsom nödvändig eller såsom ett väsende, som tydligen är i och för sig sjelft samt genom sig sjelft. Man kan icke genom undersökning af de opersonliga organiska eller lefvande varelserna utreda, hvad lifvet är. Derföre kan man icke heller genom undersökning af dem finna ett svar på frågan, hvari individualiteten består. Följaktligen kan man icke heller angifva lifvets och individualitetens gränser. Derföre är det opersonliga individet både såsom ett begränsadt helt och med afseende på omfattningen af sin verkningskrets strängt taget endast ett antaget individuum, som i nyss nämnda afseenden är och har vital storhet i faktisk bemärkelse. Men den lefvande individualiteten är dock inom den organiska verlden måttet för allt verkligt helt, alldenstund inom denna verld ingenting kan vara ett verkligt helt utan att vara ett lefvande individuum, och för all storhet, som tillkommer det ena lefvande individet i jemförelse med ett eller flere andra.

Hos allt lefvande röjer sig den oändlighet, som är oskiljaktig från storheten, deri, att det är ett organiskt helt. Utan organisation finnes det icke något lif. I all organisation, som tillhör verksamhetens verld, finnes det ett yttre, som är genomträngdt af ett inres magt och tillsammans med det inre utgör ett organiskt helt. På graden af sjelfständighet hos det inre eller af sjelfmagt, af det inres närvaro med sin magt hos det yttre och af dess öfvermagt öfver detta eller af det yttres slutenhet inom det hela eller homogeneitet med hela organismen

beror organisationens och lifvets fullkomlighetsgrad. Ju högre den grad är, i hvilken en af de angifna trenne bestämningarne framträder hos en organisk varelse, desto högre grad af verklighet hafva ock de båda andra. Deri visar sig samstämmigheten eller den inre oändligheten i lifvet och hos de lefvande varelserna. Derigenom blifver ock det inres öfvermagt öfver det yttre icke en förtryckande och tillintetgörande magt utan en upplyftande och lifgifvande. Men till den samstämmighet, som utgör den intensiva storheten eller den i högre eller lägre grad· inskränkta inre oändligheten i lifvet eller organisationen, hör ock hvarje i verksamhetens verld såsom individ gifven organisk varelses samstämmighet med andra organiska varelser inom ett på något sätt märkbart högre organiskt helt. Det finnes intet sådant individ, som icke tillhör en art och har något slags samlif med andra individer af samma art. I den oupplösliga förbindelsen mellan individets eget lif och dess samlif med andra märkes dessa individers bestämdhet af ett mera omfattande helt, och af den organisation, som är gifven i och genom samma bestämdhet, märkes, att detta hela är ett organiskt helt och i något afseende har öfvermagt öfver individerna eller är ett högre organiskt helt. Den vitala eller organiska storheten består sålunda först och främst deri, att ett individ sjelft såsom lefvande är en organism och såsom sådan är en sjelfmagt, som i samma grad, som hon är sjelfmagt, tillika är magt i och öfver ett organ eller flere organer, och för det andra deri, att individet är till såsom en lefvande varelse eller organism i och genom sitt samlif med sina likar och sitt lif såsom organ hos och för det högre organiska hela, som det jemte sina likar tillhör. I allt lefvande, som tillhör verksamhetens verld, visar sig följaktligen lifvet såsom en högre magt än blotta verksamheten, såsom en magt öfver verksamheten och de krafter, som yttra sig i verksamheten, genom den intensiva storhet eller den sammanslutning till ett fastare och starkare helt både inom sig och med annat, som ligger i all organisation. Häri ligger ock den intensiva

storhetens bestämdare och större öfvervigt öfver den extensiva.

De opersonliga organiska varelsernas bundenhet vid det yttre har, såsom förut blifvit ådagalagdt, med sig mycken inskränkning och brist i deras lif och organisation. Denna inskränkning och brist kan tydligast angifvas, om man betraktar dem från den sidan, att de äro subjekter. I allmänhet förstår man med subjekt allt, som har ett innehåll och sålunda har åtminstone någon bestämning. Subjektet fattas såsom subjekt, när det å ena sidan skiljes från sin bestämning eller sina bestämningar och å andra sidan i sig innehåller denna eller dessa. För att kunna höra till ett subjekts innehåll eller till dess inre måste hvarje bestämning vara samstämmig med sitt subjekt. Endast såvida, som en bestämning är samstämmig med ett subjekt, kan hon vara detta subjekts bestämning och utgöra ett moment i dess innehåll. Såvida åter, som en bestämning är motsatt mot ett subjekt, är hon från detta subjekt utesluten eller hör hon till det, som för detta subjekt är yttre. Då man säger en organism vara ett subjekt, har man dermed att förstå, att denna organism har ett inre lif, att han, som sjelf har lif, har bestämningar, som ock hafva lif. Alldeles utan sådana bestämningar kan ingen organism vara. En fullständig frånvaro af alla sådana bestämningar skulle innebära omöjligheten af organismens tillvaro såsom organism. Men deremot finnes det organismer, hvilkas bestämningar icke för sig tagna hafva ett märkbart lif utan visa sig tillhöra den liflösa materien. Hos hvarje till verksamhetens verld hörande organism finnes det ock sådana lägre bestämningar, hvilka icke kunna sägas höra till det i egentligare mening fattade inre lifvet hos honom. Med afseende på sådana lägre bestämningar, som sjelfva äro liflösa, säges organismen lefva i det yttre. Den organism, som icke har några andra bestämningar än sådana, som i och för sig sjelfva stå nedom det aktuela lifvets gräns och röja sitt potentiela lif endast derigenom, att de kunna användas såsom material för lifvet och sålunda äro så mycket likartade

med det lefvande, att de äro tillgängliga för inverkan af lifvets magt, har icke något aktuelt inre lif, utan lefver endast i det yttre. Han är då icke i egentlig mening ett lefvande subjekt, utan han är ett lefvande objekt.

Om man från denna synpunkt tager de opersonliga organismerna i betraktande, så visar det sig, att allt vegetativt lif är ett lif i det yttre. Den vegetativa lifskraften verkar på ett material, som för sig taget tillhör den liflösa naturen och är till i denna liflösa natur och såsom tillvarande i denna har en viss grad af sjelfständighet och motståndskraft mot lifvets magt. I det animaliska lifvet framträda deremot bestämningar, som icke för sig tagna äro liflösa och hafva tillvaro i den liflösa naturen. Sådana bestämningar äro känslorna. När en organisk varelse känner, har han ett inre lif, ty han har då åtminstone någon bestämning, som icke kan vara utan att vara aktuelt lefvande och derigenom visar sin samstämmighet med lifvet. Huru mycket en känsla må vara bunden vid det yttre och vid ett visst yttre och förutsätta detta yttres närvaro för det kännande subjektet och inverkan på detta, så är dock aldrig sjelfva känslan ett yttre och finnes hon aldrig såsom bestämning hos något, som är yttre i den meningen, att det tillhör den liflösa naturen. Den organism, som känner och i sina känslor har ett för honom egendomligt innehåll, är såsom organism ett subjekt och har ett innehåll, som icke kan vara till utan att vara innehåll hos en organism och följaktligen sjelft vara organiskt eller lefvande.

Det subjekt, som har ett inre lif, har ock en deremot svarande frihet i det yttre. Det inre kan icke vara verkligt utan att på något sätt framträda i det yttre. Att vara verklig är i verksamhetens verld detsamma som att vara verksam. Deröre kunna känslorna hos det kännande subjektet icke vara verkliga i detta subjekts inre utan att drifva till verksamhet på något yttre. Såsom sådana äro de drifkrafter till verksamhet och lif i det yttre eller drifter. Såsom vilkor och förutsättning för verkligheten af ett inre lif hos ett subjekt inom

verksamhetens verld måste det således finnas ett objekt eller en verkningskrets, som är tillgänglig för den verksamhet eller den kausalitet, som ligger i driften, i den till känslan hörande drifkraften till verksamhet i det yttre. Då nu allt, som är verksamt, i någon mon är sjelfverksamt och följaktligen verksamt enligt sin egen natur och går ut på dennas förverkligande genom den förändring i det yttre, som ligger i verkans frambringande, måste äfven det på det yttre verksamma subjektet eller subjektet såsom drift söka i det yttre åstadkomma och alltid äfven i någon mon verkligen åstadkomma den verkan, som är enlig med dess egendomliga natur och således äfven hafva en genom dess egen natur gifven riktning i sin verksamhet. Det objekt, som närmast och omedelbart är tillgängligt för driftens så beskaffade verksamhet, är det lefvande subjektets organiska kropp. Det lefvande subjektets magt öfver den organiska kroppen gifver sig märkbarast tillkänna i den fria rörelsen. Denna fria rörelse i det yttre är den lättast märkbara formen af det fria lif i det yttre, som är oskiljaktigt från det inre lifvet och utgör ett vilkor för dess verklighet.

Det subjekt, som har känslor och drifter, har visserligen derigenom både ett inre lif och ett i någon mon fritt lif i det yttre, men om det blott har känslor och drifter, kan det icke skilja sig sjelft såsom subjekt från sina bestämningar. Men då subjektet är det, som har ett innehåll och derigenom har åtminstone någon bestämning, är det såsom egande bestämningar sjelft något annat än bestämning. Men i ingen känsla finnes det någon förnimmelse af subjektet sjelft såsom något annat än bestämning. I känslan ligger det icke någon åtskilnad mellan det kännande subjektet och sjelfva känslan såsom bestämning hos subjektet. På samma sätt förhåller det sig med driften. I driften ligger ingen skilnad mellan subjektet, som har driften till sin bestämning, och driften sjelf. Derföre har det subjekt, som icke har några högre funktioner än känslor och drifter, icke någon egen tillvaro eller verklighet såsom subjekt eller såsom förmåga af känslor och drifter, utan

det är strängt taget i hvarje moment såsom kännande och fritt verksamt denna faktiskt gifna känsla och denna faktiskt gifna drift. Häraf följer, att det icke i sin egenskap af ett från sina bestämningar skildt subjekt är ett inre i samma grad, som det är i sina bestämningar, och att det aktuela subjektet hos en varelse, som icke har några högre funktioner än känslor och drifter, är en kroppslig organism och icke en andlig. Men då känslorna och drifterna icke äro kroppsliga bestämningar utan andliga, hänvisa de på en andlig organism såsom sitt subjekt. Denna andliga organism är själen. Man kan säga allt lefvande hafva själ, men själen framträder hos den varelse, som icke höjer sig öfver känslans och driftens lifsform, endast i och med sina bestämningar, känslorna och drifterna, och såsom den nödvändiga förutsättningen för dessa, icke såsom fattlig i och för sig sjelf i sin åtskilnad från sina känslor och drifter. Häri ligger tydligen en ofullkomlighet hos subjektet, en brist på verklighet, hvilken med afseende på bestämningarne innebär, att den grund, som de förutsätta, icke är fullt verklig. Deras härigenom gifna brist röjer sig i deras ovaraktighet och i deras bundenhet vid yttre vilkor och anledningar.

Inom verksamhetens verld är menniskan den enda varelse, hos hvilken högre funktioner än känslor och drifter konstant och distinkt skilda från dessa framträda. Menniskosjälen fattar i dessa högre funktioner, föreställningar och begär, begrepp och viljeyttringar, sig sjelf såsom subjekt eller själ såsom skild från dem och i sin åtskilnad från dem såsom egande en egen tillvaro. Såsom själ fattar sig menniskan såsom ett jag, och vid mera utbildad reflexion fattar hon detta sitt eget jag såsom det första och enda, som i sträng och egentlig mening eger en omedelbar verklighet, som icke på något sätt kan synas tvifvelaktig. Endast det, som fattas såsom innehåll hos menniskans eget jag, räknar menniskan till sitt inre. Allt annat är för henne ett yttre, men för hennes uppfattning är det hennes yttre. Från hennes yttre är ingen yttre verklighet undantagen, och derföre är hela verlden såsom sammanfattnin-

gen af allt yttre hennes verld. Det är en verld, som tillhör henne, men till hvilken hon icke i det hela utan endast till sin egen yttre verklighet känner sig höra. Såsom jag och till sin inre verklighet eller i och genom det inre, som fattas såsom utgörande detta jags egentliga innehåll, fattar hon sig såsom höjd öfver hela den yttre verlden. Det är menniskans storhet, att hon omfattar hela verlden, men är något mer än verlden. När menniskan fattar sig såsom jag icke blott vara något annat och mer än verlden och såsom skild från verlden hafva verklighet i ett annat lifsområde än verlden och i en annan lifsform än de verldsliga lifsformerna, utan äfven i detta sitt högre lif vara individuelt bestämd och hafva sin rätta och egentliga individualitet eller fullhet af lif och verklighet, fattar hon sig icke längre såsom ett blott eller tomt jag, utan såsom ande eller såsom person i detta ords högre och egentliga eller förnuftiga betydelse. I menniskans andliga lifs verklighet och fullständighet ligger följaktligen hennes rätta och egentliga personliga storhet. Det är en storhet, emedan det i trots af sin upphöjdhet öfver den yttre verklighetens och öfver de inskränkningar och brister, som göra allt inom denna verld till ett i strängare mening yttre och lägre, likväl icke är den rena oändligheten, det enda, inom sig slutna och fullständiga hela, utan är en form af ändlighet eller ett begränsadt helt. Det är personlig storhet, emedan personligheten inom detta lifsområde är det enda, som erkännes såsom ett verkligt helt eller ett helt för sig och sålunda är en storhet, och emedan allt annat har verklig storhet endast i och genom sitt förhållande till det andliga eller personliga lifvet. Men då menniskans personlighet fattas icke blott i sin högsta betydelse af det menskliga subjektets eller menniskosjälens fullständigt bestämda eller individuela andlighet och förnuftighet, utan äfven i en lägre och mera formel betydelse såsom betecknande menniskans jag i dess åtskilnad från mångfalden af dess bestämningar och i den mer eller mindre fullständiga eller ofullständiga sjelfbestämdhet, som i denna dess åtskilnad kan tillkomma detsamma, fin-

nes det äfven olika former af personlig storhet inom det menskliga lifvet, hvilka före undersökningen af den högsta och egentliga böra tagas i betraktande.

Hvarje menniska är en person, och det finnes ingen annan i menniskans fenomenverld eller den för henne gifna yttre verkligheten omedelbart framträdande varelse, som är person. Menniskan har vidare såsom ändlig person storhetsbestämningar, och hon är då det enda personliga väsende, som för menniskan är gifvet såsom egande sådana bestämningar. Äfven om man antager andra ändliga personliga väsenden på något sätt bestämma menniskan och hennes verld, så kan man dock icke omedelbart i det yttre lära känna dem såsom personer, utan endast fatta deras personlighet i och genom någon personlig bestämdhet, som menniskan känner i sitt inre och antager hafva sin grund i något personligt väsende af annat slag än menniskan. Om man tillskrifver ett sådant väsende personlig storhet, så måste man fatta denna dess storhet efter analogien med menniskans personliga storhet. Derför är egentligen all personlig storhet mensklig storhet, och då hvarje menniska såsom sådan är person, kan man ock säga all mensklig storhet vara personlig storhet.

Men ehuru hvarje menniska är en ändlig person, och hvarje i menniskans fenomenverld omedelbart framträdande och fattlig ändlig person är en menniska, kan man dock göra en skilnad mellan båda. När man säger menniskan vara en ändlig person, hänför man henne till något, som i och för sig icke är ändligt, nemligen personen. Man kan tänka sig en oändlig person, men icke en oändlig menniska. Derföre framhålles genom benämningen person, så snart denna benämning användes i en något högre och egentligare bemärkelse, något högre hos menniskan, något af det oändliga, hvari hon i och genom sin menskliga storhet har del. I en sådan något högre och egentligare mening tages alltid benämningen person, när man talar om personlig storhet eller om en stor personlighet.

Aktuel person är menniskan icke förr, än hon fattar sig sjelf såsom menniska och skiljer sig från alla andra för henne gifna föremål. Sig sjelf fattar hon då såsom ett jag eller såsom ett förnimmande subjekt, som märker sig sjelft såsom förnimmande och således äfven skiljer sig sjelft från sina förnimmelser och derigenom är ett medvetande. Såsom person är hvarje menniska ett jag eller ett medvetet förnimmande subjekt. Hennes medvetna förnimmelser, hennes föreställningar, hafva sin praktiska motsvarighet i hennes begär, och likasom det icke finnes någon känsla, som icke tillika är en drift, så finnes det icke heller någon föreställning, som icke är ett begär. Hvarje teoretisk funktion har sin praktiska sida, likasom omvändt hvarje praktisk funktion har sin teoretiska sida och således alltid tillika är en teoretisk funktion. På öfvervigten af den ena eller andra sidan beror det, huruvida en gifven funktion benämnes teoretisk eller praktisk. Ju högre en funktion i formelt hänseende är, desto mera bestämdt framträder den ena eller den andra sidan såsom öfvervägande hos henne, och desto klarare framstår hon såsom en funktion af ettdera slaget. Såsom subjekt eller jag skiljer sig menniskan likaväl från sina drifter som från sina känslor. Såsom skild från sina drifter eller icke omedelbart och nödvändigt bunden vid en gifven drift och bestämd af denna är hon fri i den meningen, att hon har ett val. Hon kan efter eget val följa eller icke följa en gifven drift. Såsom person är sålunda menniskan ett jag, och såsom ett jag är hon ett medvetet och fritt subjekt. Men då man kallar en menniska en person, fäster man uppmärksamheten icke blott vid den enhet i och hos henne, som starkast framhålles, när man säger henne vara ett jag, utan äfven vid hennes fullständiga bestämdhet. Den fullständigt bestämda menniskan är ett menskligt individ, och det är det menskliga individet, fattadt såsom ett enda, inom sig slutet och fullständigt helt, som kallas person. Derföre kan man ock tillägga menniskan såsom person eller närmare bestämdt såsom ändlig person bestämningen storhet, hvaremot man icke brukar

tala om ett stort jag eller om jagets storhet. Personen är sålunda hela menniskan, visserligen alltid ett jag eller ett medvetet och fritt subjekt, men med fullständig bestämdhet eller full verklighet såsom individ. I vissa fall, t. ex. när man vill göra skilnad mellan person och ting, kan man väl skarpare fästa uppmärksamheten vid den sidan hos menniskan såsom person, att hon är ett jag, men aldrig kan man helt och hållet lemna ur sigte den fullständiga bestämdhet, som tillkommer personen såsom verkligt individ.

Af den menskliga personlighetens nu angifna betydelse följer, att menniskan icke egentligen kan kallas person förr, än hon utbildat sig till en viss grad af fullständighet i sitt medvetna och fria lif samt i och med sin utbildning sammanfattat sitt inom detta lifsområde gifna innehåll till ett sammanhängande eller inom sig slutet helt. Men föreställningsförmågan och begärförmågan ega icke magt att åstadkomma det, som i detta hänseende fordras. Sig sjelfva lemnade äro de allt för mycket hemfallna åt gränslösheten för att kunna gifva den erforderliga sammanslutningen åt sitt innehåll. Det är förståndet och viljan, som ega en sådan magt, och det är således genom dem, som menniskans lif höjes till formen af ett personligt lif i mera egentlig bemärkelse och menniskan blifver aktuel såsom person. Det är ock genom förståndet och viljan, som menniskan stadgar sin verklighet såsom ett jag eller får magt att hålla sig uppe såsom ett jag i sin sjelfständighet emot sina bestämningar och i sitt oberoende af dem. Det är sålunda icke blott den genom sammanfattningen gifna omfattningen, utan äfven den inre fastheten, som menniskan såsom person eger genom sitt förstånd och sin vilja.

Förståndet och viljan äro väsentliga bestämningar hos menniskan såsom aktuel person, och utan dem finnes icke någon egentligen aktuel personlighet hos menniskan. De utgöra likväl blott en sida hos den menskliga personligheten, icke hela denna personlighet. Menniskans förstånd och vilja äro mer eller mindre abstrakta, men menniskan är såsom person ett individ

och följaktligen konkret. Såsom person omfattar menniskan icke blott förstånd och vilja, utan alla menskliga förmögenheter och krafter, allt som hör till menniskan såsom menskligt individ. Hos menniskan såsom aktuel person finnes alltid förstånd och vilja, men aldrig utan förbindelse och sammanhang med föreställningar och begär samt känslor och drifter äfvensom med det yttre och kroppsliga, som är menniskans eget och utgör hennes organiska kropp. Personlighetens enhet och fullständighet är gifven i och genom sambandet mellan förståndet och viljan å ena sidan och å andra sidan allt annat, som tillhör menniskan såsom person, samt mellan förståndet och viljan inbördes.

Då man tager i betraktande det menskliga lifvets utveckling och fortgång från opersonlig form till personlig, finner man förståndet och viljan först framträda såsom formande och ordnande magter, som äro riktade på det sinliga såsom menniskans enda omedelbart gifna innehåll. Utan den form eller den enhet och ordning, som förståndet och viljan gifva åt detta innehåll, är detsamma såsom innehåll hos den medvetna och fria menniskan en osammanhängande och oordnad mångfald. Det gifna innehållet är då ett material för förståndet och viljan. Sammanhanget mellan materialet och de formande magterna är gifvet derigenom, att materialet behöfver formas för att blifva verkligt hos menniskan såsom menniska eller få karakteren af mensklighet, och de formande magterna behöfva ett material, på hvilket de kunna utöfva sin magt, och hvarförutan de icke kunna komma till någon magtutöfning och följaktligen icke heller till någon verklighet. De formande magterna och innehållet utgöra således de två nödvändiga förutsättningarne för det menskliga lifvets aktualitet. Oumbärliga för det menskliga lifvets aktualitet, äro de ock oumbärliga för hvarandra. Äfven den grad af mensklig lifsform, som tillkommer föreställningen och begäret, måste fattas såsom gifven genom förståndet och viljan, fastän deras närvaro och verksamhet icke hos föreställningsförmågan och begärförmågan för sig tagna tydligt märkas

eller urskiljas. Aktuel person är menniskan på denna ståndpunkt derigenom, att hon såsom förstånd och vilja gifver det menskliga lifvets form åt det gifna innehåll, som för sig taget har det animaliska lifvets form eller till sin aktualitet är en form af animaliskt lif. Personligheten hos menniskan är då så bunden vid det opersonliga hos henne, att personligheten icke kan fattas såsom verklig för sig eller såsom sjelfständigt väsende, utan endast i det i och för sig opersonliga såsom en åt detsamma gifven form. Då det i och för sig opersonliga icke af sig sjelft kan hafva formen af personlighet, förutsätter det tydligen ett väsende, af hvilket det får denna form, men detta väsende fattas icke i och för sig, utan endast i sina verkningar hos det i och för sig opersonliga, i de former, som detta har, utan att hafva dem i och genom sig sjelft. Den på sådant sätt bestämda menniskan är icke ett personligt väsende, icke en varelse, som i sjelfva personligheten har sitt väsende. Hon förhåller sig till personligheten på samma sätt, som den blott vegetativt lefvande varelsen förhåller sig till lifvet. Likasom en sådan varelse icke är ett lefvande subjekt, utan ett lefvande objekt, är ock menniskan, då hon fattas såsom icke egande något annat innehåll än det, som i och för sig är animaliskt, icke en varelse, som i och genom personligheten är ett väsende eller har sann och egentlig verklighet, utan en animaliskt lefvande varelse, som har en högre form än det animaliska lifvets, nemligen personlighetens form, och derigenom är ett till sin form personligt djur.

Den personliga storhet, som kan tillkomma menniskan på hennes nu angifna ståndpunkt, är tydligen blott formel. Den genom förståndet och viljan gifna formen, enheten och ordningen, kan vara större och mindre, allteftersom han har vidsträcktare eller inskränktare omfattning. Han kan ock jemte den sålunda gifna extensiva storheten hafva en intensiv storhet med olika grader, allteftersom förståndets och viljans magt mer eller mindre fullständigt genomtränger och fastare sammanbinder en gifven mångfalds momenter. Samma form är ock

en storhet i konstitutiv bemärkelse, ty ingenting kan vara verkligt hos menniskan såsom menniska eller ega mensklig aktualitet utan att vara till såsom ett verkligt helt i och genom den af förståndet och viljan gifna formen. Slutligen är ock den ifrågavarande formen en storhet i faktisk bemärkelse, ty han är ett mått, genom hvilken faktisk individualitet tillkommer både menniskans af förståndet och viljan ordnade innehåll, de till särskilda föremål sammanfattade sensationerna och de till särskilda syftemål sammanfattade drifterna och menniskan sjelf såsom det hela, eller det subjekt, hos och för hvilket alla dessa föremål och syftemål äro till, och hvilkets verld de utgöra. Men det formela i denna storhet röjer sig deri, att menniskan såsom subjekt icke är väsende utan blott form, och deri, att hennes verld icke eger sann och egentlig verklighet, utan är en osjelfständig verklighet eller en fenomenverld. Häraf är det en gifven följd, att den individualitet, som tillkommer det af förståndet och viljan konstituerade verkliga, såväl de särskilda föremålen och syftemålen, som hela verlden och hela menniskan, icke är något mer än en faktisk individualitet, en antagen individualitet efter ett antaget mått, icke en i sig väsentlig eller genom det, som inom det ifrågavarande verklighetsområdet konstituerar verklighet, med nödvändighet gifven individualitet. Derföre lider ock hvarje till detta verklighetsområde hörande individ af gränslöshet. Tydligast framträder denna gränslöshet hos verlden. Denna kan nemligen icke i sin på denna ståndpunkt gifna form eller såsom fenomenverld fasthållas såsom ett begränsadt helt eller såsom ett individ, utan visar sig, från hvilken synpunkt hon än betraktas, såsom gränslös. Men den gränslöshet, som häftar vid hela fenomenverlden, måste ock häfta vid hvarje till fenomenverlden hörande föremål, hvarje fenomen, och vid det subjekt, som icke har något annat innehåll än fenomenverlden.

De båda formande magterna hos menniskan, förståndet och viljan, måste såsom hörande till menniskan hafva en gemensam enhet. Denna enhet är menniskan sjelf såsom subjekt

eller jag. Härmed är angifvet, att det menskliga subjektet eller jaget är en nödvändig förutsättning för förståndet och viljan såsom menskliga förmögenheter. Deremot är det icke angifvet, hvad det menskliga subjektet eller jaget är. Den nödvändighet, som tillkommer allt, som är till i och för förståndet, allt som är förstådt eller tänkt och begripet, och den sjelfbestämning, som tillkommer allt, som är satt af viljan, allt valdt, allt beslutet och åsyftadt, gifva en hänvisning på beskaffenheten af det subjekt eller jag, som för förståndet och viljan förutsättes såsom deras gemensamma enhet och grund. För att kunna vara enhet och grund för det med nödvändighet förnimmande, det tänkande, begripande och vetande förståndet, och för den sjelfbestämmande, den väljande, den beslutande och åsyftande viljan, måste det menskliga subjektet eller jaget vara en enhet af nödvändighet och sjelfbestämning, och således i och genom sig sjelft eller genom sin egen sjelfbestämning vara nödvändigt bestämdt eller hafva nödvändig verklighet. Denna förutsättning för förståndets och viljans verklighet är i sjelfva verket den nödvändiga förutsättningen för all verklighet. All gifven verklighet förutsätter ett väsende, som i och genom sig sjelft har nödvändig och följaktligen äfven fullständig verklighet. Ett sådant väsende kan icke vara blott form, utan måste för att vara fullständigt verkligt hafva både form och innehåll, och vidare hafva en sådan form och ett sådant innehåll, som både hvar för sig och i sin förbindelse med hvarandra äro alltigenom nödvändiga och följaktligen äfven fullständigt bestämda. Men huru skarpt och oafvisligt både menniskans omedelbart gifna verld, hennes fenomenverld, och hennes formande magter, förståndet och viljan, hvar för sig och i sitt behof af en gemensam enhet och grund, må hänvisa på ett sådant väsende, ett sådant subjekt eller jag, så är dock det fordrade icke gifvet genom blotta fordran eller hänvisningen. Man befinner sig här i samma ställning, som då man finner de opersonliga organiska varelserna förutsätta lifvet och individualiteten och hänvisa på dessa, men det oaktadt icke genom

undersökning af dessa varelser kan utreda, hvad lifvet och individualiteten hvar för sig äro, och följaktligen icke heller, hvad det individuela lifvet eller det lefvande individet är. Här har man gifvet, att den form af personlighet i lifvet, som finnes hos menniskan såsom förstånd och vilja, äfven när dessa icke hafva annat innehåll än det sinliga, icke är tänkbar utan antagande af ett personligt väsende med personlig individualitet, men genom undersökning af den sinliga menniskan och hennes fenomenverld kan man icke utreda, hvad det personliga väsendet är, icke heller hvad den personliga individualiteten eller den individuela personen är.

De nu uppvisade bristerna hos den till sitt innehåll sinliga menniskan och hos hennes fenomenverld gifva sig tydligt tillkänna i menniskans lif inom sig sjelf och i hennes samlif med andra menniskor. I båda märkes inom det sinliga lifsområdet, när detta tänkes såsom det högsta, inom hvilket menniskan lefver, bristen på en verklighet, som är personlig, och bristen på personlighet hos menniskan sjelf såsom blott form för det sinliga innehållet och på grund deraf såsom blott sinligt subjekt. Denna brist kan i allmänhet betecknas dermed, att inom detta område den verkliga menniskan icke är personlig och den personliga menniskan icke verklig. Med andra ord vill detta säga, att menniskan inom detta område icke kan blifva verklig utan att få bestämningar, som strida mot hennes personlighet samt inskränka och ytterst upphäfva denna, och att menniskans personliga verklighet är af annan art än den verklighet, som inom samma område finnes, och således icke derinom är möjlig. Samma förhållande kan ock från en annan sida fattas, om man fäster sig dervid, att den personliga formen af förstånd och vilja å ena sidan och å den andra det i och för sig opersonliga innehållet stå i strid mot hvarandra, och att denna strid har till följd, att innehållet aldrig kan uppfylla förståndets och viljans fordringar.

Märkbarast, framträder den nu anmärkta bristen inom menniskans praktiska lif eller viljelif. Viljan kan icke vara

vilja utan sjelfbestämning. Hennes fordran är följaktligen en sjelfbestämd verklighet. Men den verklighet, som är gifven i menniskans sinliga vilja, består ursprungligen af drifter, som rikta menniskans verksamhet på det yttre och kroppsliga. Genom viljans verksamhet höjas dessa drifter till formen af begär och vidare till formen af mera bestämdt och varaktigt afsigtliga viljeyttringar, viljeyttringar i mera egentlig bemärkelse. Innehållet i dessa högre viljeyttringar utgöres dock alltjemnt af drifter och begär, som omedelbart eller medelbart äro riktade på ett yttre och kroppsligt. Derföre finnes det hos menniskans sinliga vilja ingen drift, intet begär, ingen viljeyttring i högre bemärkelse, som är fri från bundenhet vid det yttre och från beroende af detta, och genom en sådan frihet är nog ren för att kunna vara ett innehåll hos viljan, genom hvilket hon såsom ren vilja skulle kunna vara verklig. Allt det goda, som är gifvet i den sinliga verkligheten, har endast tillfälligtvis betydelsen af ett godt för viljan. Det kan i ett fall vara ett godt och i ett annat fall vara ett ondt samt för den ena menniskan vara ett godt och för den andra ett ondt. Då på grund häraf det goda i den sinliga verkligheten icke är ett sådant, i hvilket viljan såsom ren eller sjelfbestämd vilja kan vinna verklighet och individualitet, finnes det, i fall icke något annat slags godt än det sinliga är för menniskan på något sätt tillgängligt, ingen annan möjlighet än att antingen söka det goda på bekostnad af viljans renhet eller ock med fasthållande vid viljans renhet såsom det formelt goda eller det rätta afhålla sig från allt verkligt godt, emedan det, ehuru i något afseende godt, genom sin orenhet är ett ondt för viljan.

Om man väljer den förstnämnda utvägen, kan man antingen i den njutning, som omedelbart tillfredsställer driften och begäret, eller ock i ett visst viljans herravälde öfver drifterna och begären och i en viss moderation i detta herraväldes utöfning söka menniskans högsta goda. Om njutningen tänkes såsom måttlös eller omåttlig, är hon i rak strid emot

det personliga lifvet hos menniskan, ty hon är då en förstörande lifsverksamhet i det opersonliga hos menniskan. Om åter njutningen tänkes såsom måttbestämd, så har hon dock såsom njutning icke i sig sjelf något annat mått än sin naturenlighet, hvilken är hennes enlighet med menniskans lägre, opersonliga natur. Derföre kan den storhet, som under förutsättning, att njutningen är det högsta goda, kan tillkomma en menniska framför många andra, nemligen den att i högre mått än många andra hafva starka begär och förmåga att tillfredsställa dem, icke ens hafva skenet af personlig storhet. Deremot är viljans herravälde öfver drifterna och begären en form af personlig storhet, ty viljan är, äfven om hon icke har annat innehåll än det sinliga, en personlig magt hos menniskan. Den menniska, som i och genom sin vilja har ett mer än vanligt starkt och omfattande herravälde öfver sina drifter och begär, har ock i jemförelse med många andra menniskor en personlig storhet. Denna storhet består i en mer än vanligt stor både sjelfmagt och öfvermagt öfver drifterna och begären och kan i det hela sägas vara en form af sjelfbeherskning. Men då det sinligt goda är det, som enligt den ifrågavande åsigten skall sökas, och detta är till i och genom de sinliga drifterna och begären, får icke någon sinlig drift, icke heller något sinligt begär nedtryckas så mycket, att derigenom det sinligt goda i det hela minskas. Derföre måste det finnas en moderation i sjelfbeherskningen, som gör att det i henne liggande herraväldet öfver drifterna och begären utöfvas på sådant sätt, att ingen drift och intet begär får höja sig så mycket upp öfver de öfriga, att genom dessas nedsättning en minskning af det goda i det hela följer, men å andra sidan icke heller någon drift eller något begär nedsättes under det mått, som det kan uppnå utan att minska det helas godhet. Men då för graden och omfattningen af det helas godhet eller af det goda, som kan tillkomma menniskan i det hela, icke är med någon nödvändighet bestämd, utan endast har ett antaget mått, finnes icke i detsamma någon fast grund för bestämmande af

herraväldets gränser, utan dessa lida af godtycklighet, hvilken är gränslösheten inom det praktiska området. Den godtyckliga viljan är visserligen en vilja, men då godtycket icke medgifver någon fast enhet och hållning i viljan, är den godtyckliga viljan såsom vilja icke något i högre grad verkligt helt, och ännu mindre har hon såsom vilja någon i högre grad fullständig bestämdhet eller utbildad individualitet. Derföre medför icke heller godtycket i viljan den duglighet och magt, som menniskan behöfver för att kunna begagna det yttre såsom medel för sitt lifs uppehälle och nödtorft. Både för sin individuela utbildning och för sitt uppehälle i det yttre behöfver menniskan en stadgad och välberäknad ordning i sitt viljelif. Möjligheten af en sådan är gifven derigenom, att den sinliga verklighet, till hvilken drifterna och begären höra, icke är utan systematisk bestämdhet, fastän hon icke i högsta och strängaste mening är ett system, och derigenom, att hennes systematiska bestämdhet kan höjas från en lägre grad till en högre. Den systematiska bestämdheten eller formen hos den sinliga verkligheten består i förhållandet mellan lägre och högre bestämningar. Hos viljan äro begären högre bestämningar än drifterna, men det finnes äfven lägre och högre drifter, lägre och högre begär. Det, som till sin grad är högre, står ock i något afseende närmare det hela i omfattning. Det har i något afseende större del i det helas storhet. På grund af den bestämbarhet, som tillkommer begären i deras förhållande till hvarandra såsom lägre och högre, kan viljan inom vissa valbarhetsgränser utvälja ett begär till sitt högsta och göra detsamma till det öfver alla andra rådande begäret. Efter detta begär såsom det högsta eller såsom maxim ordnas då de öfriga genom att sättas såsom mer eller mindre underordnade. Genom valet af ett rådande begär och de öfriga begärens samt alla drifternas underordnande under detta begränsas godtycket och vinnes åt viljan individualitet och magt i det yttre. Men dermed inskränkes ock viljans oberoende och hennes herravälde öfver begären. Det kan inträffa att det begär, som viljan satt

att råda öfver de öfriga begären, tager välde öfver viljan sjelf och kommer att råda öfver henne. Det är passionen, som gör viljan till begärets slaf. Den magt och den storhet, som passionen i sig eger och åt menniskan gifver genom krafternas spänning och riktning åt ett håll, kunna väl icke finnas utan personlighet och vilja, men äro dock genom den ofrihet, som de medföra, hinder för den rätta personliga magten och storheten äfven inom det sinliga viljelifvet. Hos den sinliga menniskan finnes det icke något begär, som kan oinskränkt stegras och fullföljas utan att leda till förstöring. Derföre måste viljan inskränka det rådande begärets öfvermagt och hålla hvarje begär och hvarje drift vid en viss magt och sjelfständighet mot det i det hela rådande begäret samt äfven mot de underordnade, som hvart inom sitt område i det fullt ordnade viljelifvet äro valda till rådande. Inskränkningen och begränsningen af hvarje begärs och hvarje drifts magtområde måste, såvida ordningen skall blifva den bästa möjliga, göras med afseende på vinnandet af det största möjliga mått af sinligt godt i det hela eller af sinlig lycksalighet i hela det timliga lifvet. I sin ordnande verksamhet kan viljan i olika grader röja högsinthet, genom att alltjemnt sätta det, som efter sin natur är högre öfver det lägre, storsinthet genom att städse syfta på det mera omfattande och, så vidt möjligt är, på det hela såsom det alltomfattande, samt sjelfmagt och öfvermagt öfver drifterna och begären. I alla dessa afseenden är hon dock alltid begränsad och inskränkt. Hon sväfvar alltjemnt emellan godtycke och passion och något i egentlig mening rätt och i och för sig godt, i hvilket hon skulle kunna hafva egentlig personlig verklighet och vara till såsom personligt väsende, såsom person icke blott till formen, utan äfven till innehållet, kan hon inom den sinliga verkligheten icke finna.

Den personliga storheten måste hafva sin grund i den stora personens egen beskaffenhet, men hon visar sig förnämligast i samlifvet med andra personer. Det samlif, som är gifvet inom den sinliga verkligheten och sjelft är ett sinligt

viljelif, har till sitt yttre vilkor eller sitt material en stor mångfald af gemensamma behof och af yttre medel för deras fyllande. Detta samlif består i en samverkan för de gemensamma behofvens fyllande. Till samverkan med andra menniskor finnes ock en drift hos hvarje menniska, som kan höjas till begär och fastställas såsom fullt afsigtlig vilja. En sådan samverkan kan dock icke komma till stånd utan ordning i verksamheten. Ordningen består i afseende på de samverkande personerna, likaväl som i afseende på de inom hvarje person samverkande begären, i ett förhållande mellan högre och lägre, mellan öfverordnade och underordnade. Den, som kan i högre grad och omfattning än de flesta andra uppfatta de gemensamma behof, som kräfva fylnad, och beräkna de medel, som äro lämpligast, samt hos många andra framkalla en energisk verksamhet för det föresatta ändamålet och sammanhålla och leda deras verksamhet till samverkan och riktig fortgång, han har en storhet, som är personlig icke blott derigenom, att hon är en viljeverksamhet, utan äfven derigenom, att hon närmast och omedelbart har till sitt föremål andra personer eller andra menniskor såsom viljor. Men såvida det gemensamma ändamålet är sinligt, är det, äfven om det fattas i sin största möjliga omfattning såsom allmän sinlig lycksalighet, icke ett helt i egentlig bemärkelse. Inom detsamma finnes icke något, som eger egentlig och sjelfständig verklighet genom att vara ändamål i och för sig, ett i och för sig godt och följaktligen äfven rätt, icke heller någon full samstämmighet eller något fullt genomgående sammanhang och någon verklig fullständighet. Derföre blifver den sökta lycksaligheten aldrig ren, aldrig inom sig fast och oupplöslig och aldrig fullständigt bestämd. Hon blifver derföre aldrig i verkligheten allmän lycksalighet, aldrig allas lycksalighet och aldrig en lycksalighet, som innebär en fullt varaktig tillfredsställelse för alla behof. Det finnes alltid en mångfald af stridiga behof och intressen och deraf framkallade stridiga begär och viljor. Den allmänna lycksaligheten är då icke en bestämningsgrund, som sätter någon fast

gräns för godtycket, gifver full samstämmighet åt de samverkande viljorna och leder till ett fullständigt godt. Godtycke och hersklystnad, våld och list, passionerade partistrider, omåttlighet och otillfredsställelse, öfverflöd hos några och brist hos andra, rättslöshet och sjelfsvåld äro oskiljaktiga från det ifrågavarande verklighetsområdet. De hafva alla sin grund dels i den gränslöshet och osäkerhet, hvarmed allt sinligt godt är behäftadt, dels i sjelfviskheten hos den sinliga viljan. Denna sjelfviskhet utgör den oöfvervinneliga motståndskraften mot villigheten till sträfvandet efter allmän lycksalighet. Dessa båda stå emot hvarandra, men de behöfva äfven hvarandra. Sjelfviskheten är en drifkraft, utan hvilken den sinliga viljans verksamhet, sig sjelf lemnad, icke får tillräcklig energi. Villigheten till sträfvande efter allmän lycksalighet är oumbärlig, emedan ingen menniska är oberoende af andra, icke heller någon är utan medkänsla med andra, och hvar och en på grund häraf måste söka befordra icke blott sitt eget väl utan äfven andras och sålunda i någon mon söka bidraga till den allmänna lycksaligheten. Ett sväfvande mellan sjelfviskhet och villighet till sträfvande efter allmän lycksalighet finnes sålunda alltid hos den sinliga viljan. Hennes verksamhetssfer kan då icke vara det område, inom hvilket den personliga storheten kan framträda i sin renhet och sin fullständiga verklighet.

Om man nu med anledning af det sinligt godas oduglighet till innehåll i det personliga lifvet, vill söka det goda i sjelfva den formelt fattade viljans renhet, så ligger deri ett erkännande, att i den sinliga verlden för sig tagen icke finnes något verkligt godt. Om nemligen det antages, att denna vilja genom att försaka verlden skulle hålla sig fri från all orenhet, så har hon dock icke något innehåll, och derföre eger hon icke någon verklighet. I och för sig är hon enligt det gjorda antagandet en tom form, och en sådan kan icke vara verklig. Det enda, som då återstår, är insigten deri, att viljan på grund af den sjelfbestämning, som icke kan skiljas från henne, för sin verklighet och individualitet såsom vilja behöfver ett lifs-

område af annan art är det sinliga, att hon behöfver en förnuftig verklighet och icke kan lėfva såsom vilja och person utan en sådan. Häraf följer, att hon icke kan hafva någon grad af lif i den sinliga verkligheten, om icke denna sjelf i någon grad är förnuftig. Vore den sinliga verkligheten icke i någon grad förnuftig, utan alldeles förnuftslös, skulle viljan icke ens kunna vara till såsom form för de sinliga drifterna och begären. Följaktligen skulle det då icke i den sinliga verlden kunna finnas något personligt lif, icke heller någon personlig storhet.

Menniskans personliga värde uppskattas efter hennes viljas godhet. Derföre är ock i det hela den praktiska sidan hos menniskan den, som i fråga om hennes personliga storhet i första rummet tages i betraktande. Inom särskilda områden för mensklig verksamhet och rörande menniskor, som hufvudsakligen egnat sin verksamhet åt något till ett sådant område hörande föremål, kan förhållandet vara ett annat. Så kan under vissa förhållanden den teoretiska eller estetiska sidan i den personliga storheten blifva den, vid hvilken mesta vigten fästes, och personlig storhet anses bestå i öfverlägsenhet hos menniskans teoretiska eller estetiska sida.

Af det, som förut är framställdt, visar sig, att personlig storhet kan vara gifven genom menniskans förstånd, äfven om detta icke har annat än sinligt innehåll. Äfven under denna förutsättning kan det hos förståndet röja sig både omfattning och djup och skärpa i olika grader. Men å andra sidan visar det sig ock, att der det icke finnes annat innehåll än det sinliga, innehållet icke är förenligt med förståndets form, utan medför en inskränkning och nedsättning i denna form. Förståndets allmänna fordran är klarhet och tydlighet och dermed följande nödvändighet samt fullständighet i förnimmandet. I denna fordran ligger, att förståndet, då det såsom menskligt är verksamt, fordrar något sjelfklart till utgångspunkt och till slutpunkt ett system. Men dessa förståndets fordringar kunna icke tillfredsställas inom den sinliga verkligheten. Inom

denna finnes icke något, som är sjelfständigt i sträng och egentlig mening, och endast det, som i denna mening är sjelfständigt, kan vara sjelfklart. Allt relativt och osjelfständigt behöfver ett annat icke blott för att vara, utan äfven för att fattas. Ensamt för sig är det tvifvelaktigt. Inom den sinliga verkligheten finnes det icke heller något, som i sträng mening har formen af system. Allt sinligt är enhet i och af motsatser och lider af gränslöshet. Derföre finner ock förståndet den sinliga verkligheten vara i behof af förklaring och för sin förklaring förutsätta en verklighet af annan art och af sådan art, som för förståndet är tillfredsställande. Denna andra art af verklighet är förnuftet, och det är då genom ett förnuftigt innehåll, som förståndet kan vara fullständigt bestämdt utan att lida någon inskränkning eller nedsättning. Sin rätta och egentliga personliga storhet har således förståndet endast i och genom ett förnuftigt innehåll. Inom sinlighetens område har det personlig storhet endast på grund af den förnuftighet, som finnes hos det sinliga.

Samma förhållande återfinnes med afseende på den estetiska förmågan. Äfven denna förmåga, hvilken kan kallas skönhetssinne, framträder först hos menniskan såsom form för ett sinligt innehåll. Hennes allmänna fordran är harmoni i verksamheten. Det sinliga är aldrig helt och hållet utan harmoni, men i det, som blott är sinligt, finnes ingenting, som är alltigenom harmoniskt. Allt sinligt är enhet i och af harmoni och disharmoni. På grund af den i det sinliga liggande disharmonien är allt blott sinligt innehåll otillfredsställande för den estetiska förmågan samt inskränkande och nedsättande för henne såsom personlig förmåga med en viss personlig höghet och storhet. Det enda innehåll, som för den estetiska förmågan är tillfredsställande, är det sköna, hvilket är förnuftigt. Inom den förnuftiga verkligheten har sålunda den estetiska förmågan sin rätta och egentliga personliga storhet. Inom den sinliga verkligheten kan den estetiska förmågan endast på grund af dennas relativa förnuftighet hafva personlig storhet.

Den gränslöshet och brist på sträng och egentlig individualitet, som finnes hos de lägre föremål, som tillhöra verksamhetens verld, återfinnes, enligt hvad nu blifvit visadt, äfven hos menniskan såsom hörande till samma verld, hvilken är fenomenverlden eller den sinliga verlden. Derföre är all den verklighet, som menniskan inom denna verklighet har, en yttre och lägre verklighet i förhållande till personligheten. För personligheten eller för menniskan såsom person kan derföre det sinliga väl vara ett material, på hvilket det kan verka, och äfven ett organ, genom hvilket det kan verka, men icke det innehåll, som utgör dess eget inre. Detta innehåll är det förnuftiga. Genom sitt förhållande till det sinliga och sin verksamhet i och genom det sinliga kan den förnuftiga menniskan eller personen i det sinliga hafva sin yttre sida, hvilken kan tillhöra personen såsom det fullständigt bestämda eller individuela jaget. Derföre kan äfven den förnuftiga menniskan eller personen i och genom denna sin yttre sida hafva storhet i komparativ bemärkelse. Man kan fatta den ena personen såsom en större eller mindre personlighet än en eller flere andra, men detta slags storhet är tydligen på detta område af mycket underordnad vigt. Genom storheten i denna bemärkelse angifves icke, hvad förnuftet eller personen är, utan dermed utmärkes endast att det menskliga förnuftet i och genom sin sinlighet har gradbestämdhet.

Personens storhet i konstitutiv bemärkelse är förnuftet. Det är förnuftet, som utgör personens verklighet. Hvarje person är verklig såvida, som han är förnuftig, och äfven i det yttre har han personlig verklighet endast såvida, som hans yttre är förnuftigt, är bestämdt och genomträngdt af förnuftet. Förnuftet konstituerar icke någon annan verklighet än personligheten. Derföre är förnuftet alltigenom personligt och personligheten alltigenom förnuftig. Derföre eger ock personen såsom förnuft eller såsom förnuftig verklighet sjelfständighet. Såsom sjelfständig är personen ett sjelfmedvetande, ett medvetande i

och genom sig sjelft. Sjelfständigheten är sjelfva grundbestämningen i den förnuftiga verkligheten.

Såsom förnuft har personen äfven fullständig verklighet eller individualitet. I sin fullständiga verklighet har förnuftet icke den motsättning, som tillhör det sinliga, utan full samstämmighet. Derigenom har det inre sammanhang och är det ett inom sig slutet helt. Såsom sådant eger det fullständighet eller helhet utan yttre begränsning. Det är i och genom den sjelfständighet, som är dess grundbestämning, genom hvilken det har sin verklighet, tillika individuelt bestämdt eller ett helt.

Såvida personen såsom förnuft har sjelfständighet och fullständighet utan någon motsättning mellan dessa sina båda bestämningar, är han oändlig. Förnuftet är det oändliga innehållet hos menniskan, i och genom hvilket menniskan sjelf har oändlighet och är oändlig. Genom sin oändlighet äro förnuftet och menniskan såsom oändlig höjda öfver all storhet. Storheten är ett begränsadt helt, hvars begränsning alltid i någon mon är yttre. Förnuftet är det oändliga hela, som icke kan hafva någon yttre gräns. Men då menniskan icke är rent förnuft, utan sinligt förnuftig, är hon såsom person ett subjekt eller jag, som har en fenomenverld eller en osjelfständig verklighet, men skiljer sig från denna icke blott genom sin form, utan äfven genom det sjelfständiga innehåll eller den sjelfständiga verklighet, som det eger. Derigenom har menniskan såsom person ett förnuftigt lif, som icke är blott en sida af det sinliga lifvet, en form för detta lif eller en ordning i detsamma, utan till sitt innehåll är skildt från det sinliga lifvet. I och för sig är menniskans förnuftiga lif äfven till sin form skildt från det sinliga. Det har icke i och för sig formen af verksamhet och föränderlighet, utan det är ett evigt lif eller det eviga lifvet.

Det eviga lifvet är en lifsform, som är höjd öfver det verksamma och timliga lifvet. Att menniskan lefver i denna lifsform eller har evigt lif visar sig deri, att hon har innehållsbestämningar, som i sig sjelfva icke äro föränderliga. Det förnuftigt goda är i alla fall och förhållanden ett godt. Det kan

icke i något afseende blifva ett ondt, ty det är inom sig fullt samstämmigt och har icke i sig någon motsats eller något ondt, som skulle kunna genom någon dess förändring träda fram i verkligheten. Det förnuftigt goda är icke heller blott en sida eller bestämning hos förnuftet, mot hvilken en annan står i motsats, utan förnuftet är det goda och kan icke i något förhållande vara ondt. På samma sätt är förnuftet det sanna, som icke i något afseende kan vara eller genom någon förändring blifva falskt, och det sköna, som icke i något afseende kan vara eller blifva fult. Det goda, som alltigenom är godt och icke kan blifva ondt, är ock det rätta. Mellan detta goda och det rätta kan icke finnas någon motsättning och strid. Det sanna, som alltigenom är sant och icke kan blifva falskt, är ock det verkliga. Mellan detta sanna och det verkliga kan icke finnas någon motsats, genom hvilken det sanna i något afseende skulle vara overkligt och det verkliga osant. Det sköna, som alltigenom är skönt och icke kan blifva fult, är ock det rena. Mellan detta sköna och det rena kan icke finnas någon motsats, genom hvilken det sköna skulle kunna vara form för ett orent innehåll, och det rena lida någon brist på skönhet och derigenom vara osköut. Då menniskan till sitt innehåll har det förnuftigt goda, sanna och sköna, är hon icke blott till formen, utan äfven till innehållet personlig, och såsom person är hon då en ande, icke blott en själ. Andens lif yttrar sig i olika former, i sinne för det förnuftigt goda, sanna och sköna, i tro och hopp, i förstånd och vilja, men såsom ett helt, såsom ett individuelt lif är andens lif kärleken. Denna kärlek kan icke vara en form utan innehåll, icke en kärlek, som är kärlek till något, hvaraf hon inskränkes och orenas. Han kan icke vara kärlek till det yttre och sinliga. Hans föremål är person. Han är kärlek till Gud och till menniskor, icke till något opersonligt. Derföre är kärleken det till form och innehåll, personliga lifvet. Derföre är ock allt, som är till i och genom denna kärlek, äfven om det är till i lägre och dunklare former, såsom känsla och aning, såsom instinkt

och begär likväl i och för sig alltigenom godt och sant och skönt. Derföre är ock äfven det, som till sin form är abstrakt, är fattadt af förståndet såsom form och lag, likväl, såvida det har sin grund och sitt upphof i kärleken, till sin verkliga betydelse och innersta mening konkret och individuelt och personligt, samt icke blott till sin form såsom förnimmelse utan äfven till sitt innehåll och i sitt väsende andligt. I kärleken ligger ock tillgängligheten för den lifsgemenskap, utan hvilken det förnuftiga eller andliga lifvet icke kan vara verkligt. Likaväl, som menniskan såsom kropp endast i och genom det fysiska universum och i förhållande till andra kroppar kan hafva fysisk verklighet, kan hon endast i och genom Gud, som är det andliga universum, hvilket såsom andligt måste vara personligt eller vara en person, och i förhållande till andra menskliga personer hafva andlig verklighet eller ett verkligt andligt och evigt lif. Genom kärleken har menniskan evigt lif i Gud, och genom kärleken finnes det ock ett Guds lif i menniskan. Genom kärleken finnes det ett samlif och en samverkan mellan menniskor, som icke medför någon inskränkning och nedsättning utan gifver utvidgning och upphöjelse, icke vållar något ondt, utan framkallar det goda.

Såsom person har menniskan ett inre, andligt och evigt lif. I förhållande till detta lif är allt sinligt, följaktligen äfven menniskan sjelf såsom sinligt lefvande, såsom sinligt förstånd och sinlig vilja, ett yttre. Det inre, andliga och eviga lifvet är såsom det förnuftiga lifvet den menskliga personlighetens rätta och sanna lif. Men menniskan har äfven ett lif i det yttre, och utan ett sådant lif kan hon såsom ändlig person eller närmare bestämdt såsom ett sinligt förnuftigt väsende icke ega fullständig verklighet. I detta lif i det yttre träder förnuftet fram såsom en magt, och såsom en magt i det yttre har det storhet. Först och främst är det en sjelfmagt eller en sådan magt, som i och genom sig sjelf är magt och följaktligen såsom magt är sjelfbestämd. Det förnuftiga låter aldrig bestämma sig af det sinliga till sitt innehåll. Så kan

det rätta till sitt innehåll aldrig vara bestämdt af det sinliga, aldrig ändras af det sinliga. För det andra är förnuftet en öfvermagt öfver det sinliga. Det sinliga är å ena sidan det förnuftigas motsats och såsom sådan en motståndskraft mot förnuftets magt och ett hinder för utöfningen af denna magt. Men å andra sidan är dock sinligheten såsom fenomen af förnuft eller såsom egande sin yttersta grund i förnuftet i sin grund och i sitt väsende förnuftig, och derföre är hon tillgänglig för förnuftets magt och bestämbar genom denna magt. Genom sin sjelfmagt har förnuftet storhet i konstitutiv bemärkelse. Genom henne är det en magt som eger sann och sjelfständig verklighet, om ock denna verklighet genom sin motsats sinligheten är ett helt, som har ändlighet och dermed äfven yttre begränsning. Genom sin öfvermagt öfver det sinliga har förnuftet en individualitet i det yttre derigenom, att det bemägtigar sig ett yttre och tager det i sin tjenst såsom sitt organ och sålunda gör det till sitt eget yttre. Denna individualitet, genom hvilken förnuftet framträder såsom person i det sinliga och yttre, är till sin omfattning icke med nödvändighet bestämd af förnuftet såsom sjelfmagt. Väl är det i och genom förnuftets sjelfmagt gifvet, att förnuftet eller menniskan såsom bestämd af förnuftet och lydande detsamma i hvarje fall och i det hela så fullständigt som möjligt utöfvar förnuftets magt öfver det sinliga, men magtutöfningens och följaktligen äfven öfvermagtens eller herraväldets omfattning kan vara mycket olika. Olikheten i omfattning medför äfven en olikhet i grad. Den grad, i hvilken förnuftet genomtränger och beherskar det sinliga, är måttet på den sammanhållning och den slutenhet inom personen, som förnuftet genom sin magts närvaro och verksamhet i det sinliga gifver åt detta. Äfven denna grad kan vara mycket olika hos olika personer och hos samma person på olika utvecklingsgrader. Såsom bestämbar till olika mått med afseende på omfattning och grad är den af förnuftet bestämda personens individualitet en storhet i faktisk bemärkelse ett individ,

som alltid faktiskt har en viss omfattning och grad och derigenom ock medgifver ett mått för vanlig storhet och för ovanlig storhet eller storhet i inskränkt bemärkelse, den storhet, genom hvilken någon framför andra personer och framför de fleste andra betraktas såsom egande personlig storhet. Genom sin faktiska bestämbarhet till olika omfattning och olika grad visar sig denna storhet icke hafva samma väsentlighet för personen, som den i konstitutiv bemärkelse fattade storhet, som tillkommer personen i och genom förnuftets sjelfmagt. Att ega den sistnämnda storheten är detsamma som att vara till såsom ett, om ock begränsadt, till innehållet förnuftigt helt eller förnuftigt individ i det yttre och såsom sådant i det yttre hafva ett aktuelt förnuftigt lif eller vara förnuftigt lefvande. Detta är det väsentliga. Utan öfvermagt öfver det sinliga kan visserligen förnuftet såsom sjelfmagt icke hafva något lif i det yttre, men omfattningen och graden af denna öfvermagt kunna vara så ringa som helst och detta oaktadt vara en form och en grad af förnuftigt och evigt lif. Genom sitt oberoende af all bestämdhet till viss omfattning och viss grad visar sig förnuftet eller den till sitt innehåll förnuftiga personen eller menniskan hafva lif i sig sjelf eller vara en sjelfmagt i sträng och egentlig bemärkelse. Såsom sådan är hon ock ett subjekt, till hvilket hela den sinliga verkligheten förhåller sig såsom hennes fenomenverld. Såsom sådant subjekt eger och omfattar hon hela denna fenomenverld, men är tillika något mer än hela denna verld. Detta, som hon är mer än hela fenomenverlden, är icke en form för fenomenverlden, ty fenomenverldens form hör ock till fenomenverlden, utan det består deri, att menniskan är subjekt för ett förnuftigt innehåll, tillhör den förnuftiga och andliga verkligheten och har evigt lif samt genom sitt eviga lif är en magt öfver den sinliga verkligheten och det sinliga lifvet.

Såsom förnuftig har menniskan både ett eget lif och ett samlif med andra förnuftiga menniskor. Det finnes dock ingen motsättning och strid mellan dessa båda. De äro olika sidor

af ett och samma förnuftiga lif. Det förnuftiga lifvet är kärlekens lif, och i kärleken finnes ingen söndring och strid. I menniskans eget förnuftiga lif finnes det icke något, som söndrar henne från andra. Det goda, som hon i sitt eget förnuftiga lif eger, är ett godt för alla. I menniskans förnuftiga samlif finnes det icke något, som nödgar henne till sjelfviskhet och sjelfförsvar för bevarande af hennes eget lif och hennes eget goda. Derföre är ock all den verksamhet, som tillhör hennes eget lif en verksamhet för andra och följaktligen äfven i något afseende en samverkan med dem, och all den verksamhet, som tillhör hennes samlif med andra en verksamhet för henne sjelf. Det goda, som menniskan vinner i och genom sitt förnuftiga samlif med andra, blifver hennes eget lika väl som det genom hennes egen förnuftiga verksamhet hos henne förverkligade. Strängt taget finnes det icke något förnuftigt godt, som förverkligas endast genom menniskans egen verksamhet. Allt förnuftigt lif är ett samlif mellan personer. Men då hvarje person är ett subjekt för sig, har han ock ett lif för sig, äfven om detta i hvarje sitt moment tillika är ett lif med andra, och ett godt för sig, äfven om detta goda i hvarje sitt moment tillika är ett godt för andra. Det finnes ock derföre i samlifvet och i det gemensamma goda något egendomligt lif och något egendomligt godt, som är till i och genom hvarje särskild person för sig tagen. Det kan icke finnas någon person, som icke i och genom sitt eget förnuftiga lif är och har och gör något egendomligt godt, som tillika är ett moment i allas förnuftiga samlif och i det för alla gemensamma förnuftiga goda.

Inom menniskans eget lif visar sig hennes personliga storhet dels deri, att hon sjelf är den herskande magten inom sin egen verkningskrets, dels deri, att hon i stor omfattning och i hög grad gör sin magt inom denna krets gällande. Såvida menniskans egen personliga magt är hennes förnuft, finnes det ingen annan verklig och sann personlig storhet än den, som består i förnuftets sjelfmagt och vidtomfattande och

starkt genombildade välde hos menniskan. Men då förstånd och vilja äfven såsom blott formgifvande och ordnande magter hos den sinliga menniskan äro former och yttringar af hennes personliga lif, kan äfven genom dem en lägre form af personlig storhet vara gifven. I jemförelse med den förnuftiga personlighetens storhet är dock denna lägre form af personlig storhet ringa icke blott till sitt personliga värde utan äfven genom den yttre inskränkning och den inre söndring, hvaraf hon lider, med ett ord genom sin väsentliga ändlighet. Sin rätta betydelse och sitt verkliga värde får det sinliga förståndets och den sinliga viljans och öfverhufvud alla sinliga krafters och förmögenheters och hela den sinliga menniskans storhet derigenom, att i henne ligger en stor duglighet att såsom organ upptagas och verka i förnuftets tjenst. Deremot kommer den sinliga menniskan, då hon sätter sig emot förnuftet och gör det onda, i strid med det i högre mening personliga hos henne sjelf. Väl kan hon äfven då hafva en i formel mening personlig storhet genom sitt förstånds och sin viljas styrka och omfattning, men den yttre begränsning och den inre söndring, som häfta vid all blott till formen personlig och till innehållet sinlig storhet, blifva allt mer betydande, ju mera menniskan fortgår i det onda. Genom stegringen af denna begränsning och söndring leder fortgången i det onda till upphäfvande äfven af den i formel mening personliga storheten.

För all personlig storhet i samlifvet med andra menniskor utgör den personliga storheten i menniskans eget lif en nödvändig förutsättning. För att kunna vara och verka något stort för andra måste menniskan sjelf vara i något afseende stor och hafva en stor magt. Derföre måste i allmänhet om den personliga storheten i det menskliga samlifvet gälla, hvad som gäller om denna storhet i menniskans eget lif. Äfven i det menskliga samlifvet består den sanna och verkliga storheten deri, att förnuftet hos henne såsom samverkande med andra är den bestämmande magten och genom henne har ett vidt-

omfattande och starkt genombildadt välde öfver andra menniskor. Äfven inom det menskliga samlifvet finnes det hos den sinliga menniskan en personlig storhet i formel bemärkelse, hvilken kan vara en stor duglighet hos den sinliga menniskan till förnuftets tjenst, men ock kan vara riktad emot förnuftet och utgöra en stark motståndskraft mot förnuftets förverkligande såsom ett gemensamt godt för alla menniskor, men genom sin egen fortgående begränsning och söndring upphäfver sig sjelf.

Huru väsentlig än den nu angifna öfverensstämmelsen hos den personliga storheten i menniskans eget lif och i det menskliga samlifvet än må vara, så finnes det dock äfven en väsentlig olikhet. Denna består deri, att menniskan inom sitt eget lifs område sjelf är ensam beslutande, men inom det menskliga samlifvets område endast genom mångas sammanstämmande beslut kan åstadkomma något, som icke allenast är till sitt inre värde stort, utan äfven sträcker sina verkningar ut öfver en vidsträckt krets. Tages äfven verkningarnes varaktighet i betraktande, så visar sig ännu tydligare behofvet af andras öfverensstämmande beslut. Den i sig sjelf inskränkta krets, inom hvilken något kan med våld åstadkommas, visar sig från denna synpunkt ännu inskränktare.

Genom det nu angifna förhållandet blifver framställningen af det innehåll hos menniskan, som hon vill meddela andra, eller för hvilket hon vill vinna deras medverkan, af stor vigt och betydelse. Denna framställning kan vara teoretisk och består då i meddelande af upplysning eller estetisk och består då i framkallande genom bildliga föreställningar af känsla af harmoni eller slutligen praktisk och består då i uppmaning till handling. Genom sådana framställningar och genom framställningar med motsatt syfte kan en menniska inverka på många andra. Af någon framställning i lära eller i bild eller skildring eller i uppmaning eller föredöme måste hvar och en, som vill inverka på andra, begagna sig. I stor omfattning kan inverkan på andra icke åstadkommas utan mycken användning

af framställningens konst i någon af hennes olika former. Derföre är magten i framställningen en sida af den personliga storheten i det menskliga samlifvet.

För möjligheten att genom något slags framställning förmå många menniskor till enig samverkan fordras, att dessa menniskor äro tillgängliga för det för dem framstälda innehållet. En sådan tillgänglighet finnes inom menniskans lägre lifsområde på grund af gemensamheten i behof och samverkans oumbärlighet för behofvens fyllande, och inom hennes högre lifsområde på grund af alla menniskors förnuftighet och de menskliga samhällenas oumbärlighet för det förnuftigas förverkligande i menniskans verld. All samverkan fordrar ordning, och ordningen kan icke upprättas och hållas vid magt bland fritt verksamma väsenden utan ledning. Att föra menniskor tillsammans och rikta deras verksamhet på ett gemensamt mål och leda deras gemensamma verksamhet fram till målet fordrar personlig storhet i högre grad, ju större omfattning verksamheten har, och ju högre målet står. Det fordras energisk vilja och omfattande förstånd. Men den energiska viljan kan vara sjelfvisk, och det omfattande förståndet kan tjena ett lågt sinne. Huru stor öfvermagt öfver andra menniskor än må vinnas genom en sådan vilja och sådant förstånd, så är dock den deri framträdande storheten endast i formel mening personlig. För den rätta och sanna eller äfven till innehållet personliga storheten fordras utom själsförmögenheternas stora mått innehållets förnuftighet och menniskans öppenhet för det förnuftiga innehåll, som för ett mera omfattande samhälle, ett folk eller en stat eller heller hela menskligheten under gifna förhållanden fordras för samhällets rätta utveckling. Det fordras högsinthet och storsinthet för att kunna fatta det i sådant hänseende stora och betydelsefulla, och stora gåfvor för att åt andra på ett i stor omfattning verksamt sätt meddela det goda eller sanna eller sköna, som blifvit fattadt, och af hvilket menniskan sjelf blifvit fattad och hänförd såsom af något högre och henne öfvermägtigt. I högsta mening personlig är dock

icke uppfattningen och hänförelsen och den genom dem gifna storheten, om icke det såsom högre och öfvermägtigt fattade tillika fattas såsom sjelft personligt, såsom egande sin grund i ett personligt väsende. Endast då det så fattas, kan det vara heligt för den, som deraf känner sig fattad och hänförd, och utgöra ett föremål för hans förnuftiga och personliga kärlek. Den personliga storheten finnes derföre i sin högsta form och grad hos den menniska, som sjelf först fattar och för andra framställer det i högsta mening och största omfattning heliga, religionen såsom egande sin grund i Gud eller i sin grund och till sitt väsende varande Gud. Men personlig storhet i denna högsta mening tillkommer icke blott religionsstiftaren. Sådan personlig storhet finnes hos hvar och en, som i stor omfattning hos sig och andra bringar till verklighet i menniskoverlden något godt eller sant eller skönt, som af honom kännes och älskas såsom uttryck af en högre personlighet, och vid hvilkets förverkligande han känner sig utföra Guds verk på jorden. En sådan personlig storhet innebär och visar i högsta och egentligaste mening delaktighet i oändligheten.

Offentliga föreläsningar och öfningar under året 1882.

Teologiska fakulteten: Prof. C. A. Torén: v.t. *Homiletik* (2 t.), h.t. *Den kristna predikans historia från och med reformationstidehvarfvet* (4 t.). — Prof. C. A. Cornelius: v. o. h.t. *Valda stycken ur Eusebii kyrkohistoria* (2 t.), *Reformationens historia* (2 t.). — Prof. O. F. Myrberg: h.t. *Uppenbarelseboken* (4 t.). — Prof. K. H. G. v. Schéele: v.t. *Grunddragen af religionsfilosofiens historia* (4 t.), h.t. *Apologetik* (4 t.), leder *apologetiska samtal*. — e. o. Prof. W. Rudin: v.t. *Jesu lefverne* (3 t.), *Profeten Habakuk* (1 t.), h.t. *Jesu lefverne* (4 t.). — e. o. Prof. U. R. F. Sundelin: v.t. *Moralteologi* (4 t.), h.t. *Moralteologiens historia* (4 t). — e. o. Prof. C. J. Norrby. v.t. *Katekesen* (2 t.), leder de *kateketiska öfningarna*, h.t. *De kyrkliga perikoperna* (2 t.). — Doc. G. Jakobsson: v.t. *Trefaldighetscykeln af 2:a årgångens evangeliiperikoper* (2 t.), leder de *homilet. och deklamat. öfningarna.* — Doc. J. A. Ekman: v.t. *Profeten Jeremia* (2 t.), *Israeliternas historia från och med intåget Kanaan* (2 t.). — Doc. J. E. Berggren: v.t. *Det 19:de århundradets dogmhistoria* (4 t.), h.t. *Om nådemedlen* (2 t.).

Juridiska fakulteten: Prof. O. M. T. Rabenius: v. o. h.t. *Näringsrätt* (4 t.). — Prof. H. L. Rydin: h.t. *Statsrätt* (4 t.). — Prof. E. V. Nordling: v.t. *Förmögenhetsrätt* (4 t.), h.t. *Civilrätt* (4 t.). — Prof. I. S. Landtmanson: v.t. *Rättshistoria* (4 t.), h.t. *Encyklopedi* (4 t.). — e. o. Prof. J. Hagströmer: v.t. *Den svenska straffrättens speciella del* (4 t.), h.t. *Den svenska straffrättens allmänna del* (4 t.). — e. o. Prof. I. Afzelius: v.t. *Straffprocess* (3 t.), h.t. *Exekutivprocess* (3 t.), v. o. h.t. leder de *rättsvetenskapliga öfningarna.* — Doc. D. Davidson: v.t. *Om förmögenhetens fördelning* (4 t.), h.t. *Nationalekonomi* (4 t.). — Doc. H. W. Martin: v.t. *Växelrätt* (2 t.). — Doc. H. Blomberg: v.t. *Svensk statsrätt* (4 t.).

Medicinska fakulteten: Prof. C. B. Mesterton: v. o. h.t. *Speciell kirurgi* (2 t.), håller *kirurgisk poliklinik* och *kirurgisk klinik.* — Prof. P. Hedenius: v. o. h.t. *Speciell patologisk anatomi* (2 t.), anställer *liköppningar med patologiska demonstrationer* (4 t.), öfvervakar de *patolog. öfningarna.* — Prof. A. Almén: v.t. *Näringsmedlens kemi* (4 t.), h.t. *Medicinsk kemi* (4 t.), v. o. h.t. öfvervakar *laborationsöfningarna.* — e. o. Prof. N. G. Kjellberg: v. o. h.t. *Sinnessjukdomarne* (2 t.). — Prof. A. F. Holmgren: v. o. h.t. *Fysiologi med experimenter* (4 t.), leder arbetena på *fysiologiska laboratoriet.* — e. o. Prof. E. C. H. Clason: v. o. h.t. *Deskriptiv anatomi* (4 t.), leder *dissektionsöfningarna på anatomisalen.* — e. o. Prof. O. Hammarsten: v. o. h.t. *Fysiologisk kemi med experimenter* (2 t.), leder laborationsöfningarna i *medicinsk kemi.* — e. o. Prof. R. F. Fristedt: v.t. *Farmakologi* (2 t.), h.t. *Medicinsk botanik* (2 t.), v. o. h.t. handleder vid begagnandet af de *farmakol. samlingarna.* — Prof. S. E. Henschen: h.t. *Speciell medicin* (2 t.), håller *medicinsk poliklinik* och *medicinsk klinik.* — Adj. J. Björkén: v. o. h.t. *Allmän kirurgi* (2 t.). — Labor. S. E. Henschen: v.t. leder de *patolog.-histolog. öfningarna.* — Labor. M. G. Blix: v. o. h.t. leder de *fysiologiska laborationsöfningarna.* — Doc. O. V. Petersson: v.t. *Speciell patologi och terapi samt diagnostik* (2 t.), håller *medicinsk klinik* (7 t.). — t. f. Pros. A. P. A. Gustafsson: v.t. leder *dissektionsöfningarna.* — t. f. Pros. G. A. Nordlund: h.t. leder *dissektionsöfningarna.* — t. f. extra lärare i histol. I. V. Sandström: v. o. h.t. bestrider undervisningen i *Normal histologi.*

Filosofiska fakultetens humanistiska sektion: Prof. S. Ribbing: v.t. *Kristna religionsläran i dess historiska utveckling* (4 t.), h.t. *Filosofiens historia* (4 t.). — Prof. C. Y. Sahlin: v. o. h.t. *Etik* (2 t.). — Prof. C. G. Malmström: v.t. *Sveriges historia under det karolinska enväldet* (2 t.). — Prof. C. R. Nyblom: v. o. h.t. *Poesiens historia* (4 t.). — Prof. J. T. Hagberg: v.t. *Det portugisiska språkets lagar under tolkning af valda stycken i Camões Lusiader* (4 t.), h.t. *Calderons »El principe» jämte framställning af det spanska språkets lagar* (4 t.). — Prof. E. Löfstedt: v.t. *Aristofanes' lustspel Grodorna,* behandlar i filol. semin. de *Homeriska hymnerna,* h.t. *Aeschyli tragedi Agamemnon* (4 t.), behandlar i filol. semin. *Teokrits idyller.* — Prof. F. W. Hägg-

ström: v.t. *Ciceros tal mot Verres* (4 t.), h.t. *Taciti Annaler* (4 t.), v. o. h.t. behandlar i filol. semin. *Vellejus Paterculus*. — Prof. J. T. Nordling: v.t. *Hoscheas profetior* (2 t.), *Koranen* (2 t.), h.t. *Joels profetior* (2 t.), *Koranen* (2 t.). — e. o. Prof. S. F. Hammarstrand: h.t. *Österlandets historia under gamla tiden* (4 t.). — e. o. Prof. J. M. Sundén: v.t. *Tucydides' Peloponnesiska krigets historia, 3:e boken* (4t.), h.t. *Horatii epistlar* (4 t.). — e. o. Prof. H. N. Almkvist: v.t. *Avestas språk (fornbaktriska) jämfördt med andra eraniska språk och sanskrit* (4 t.), h.t. samma ämne (2 t.), *Fornslaviska, jämfördt med äldre indoeur. och nyare slaviska språk* (2 t.). — e. o. Prof. L. F. Leffler: v. o. h.t. *Valda sånger ur den poetiska eddan* (2 t.), *Nials saga* (2 t.). — e. o. Prof. A. Frigell: v.t. *Urval ur Propertii elegier* (2 t.), h.t. *Ciceros Tuskulanska afhandlingar* (2 t.). — Prof. O. J. Alin: v.t. *Jämförande öfversikt af de tre skandinav. ländernas nu gällande författningar* (4 t.), h.t. *Svenska riksdagens verkningskrets jämförd med norska stortingets och danska riksdagens* (2 t.), *Svenska statsförfattningens historiska utveckling* (2 t.). — Adj. F. G. Afzelius: h.t. *Hufvudmomenterna af den grekiska filosofiens historiska utveckling* (2 t.). Adj. L. Edman: h.t. *Valda engelska författare* (2 t.). — Adj. P. A. Geijer: v.t. *Li romans dou chevalier au Lyon af Chrestien de Troies* (2 t.), leder *öfningarna i filol. semin:s roman. afdeln.*, h.t. *Det franska språkets historia* (2 t.). — Doc. H. Edfeldt: v. o. h.t. *Rättsfilosofi* (2 t.). — Doc. A. Erdman: v. o. h.t. *Sanskrit* (2 t.). — Doc. C. W. Wahlund: h.t. behandlar i filol. semin. *Några gamla franska texters ljud-, form- och satslära*. — Doc. S. J. Boëthius: v.t. *Franska revolutionens historia* (4 t.). — Doc. A. G. Noreen: v.t. *Fornsvensk grammatik* (4 t.), behandlar i filol. semin. *Ulfilas*, h.t. *Fornsvenska ljudläran* och därefter *Fornsvenska ordböjningen* (4 t.), behandlar i filol. semin. *Inskriften på Rökstenen.*

Filosofiska fakultetens matematiskt-naturvetenskapliga sektion: Prof. W. Lilljeborg: v.t. *Jämförande osteologi* (4 t.). — Prof. L. E. Walmstedt: v.t. *Geologi* (4 t.). — Prof. H. T. Daug: v.t. *Differentialkalkylens användning på geometrien* (4 t.), h.t. *Bugtiga ytor* (4 t.). — Prof. T. R. Thalén: v.t. *Optik* (4 t.), h.t. *Högre optik* (2 t.), *Värmelära* (2 t.), v. o. h.t. leder de *fysiska laborationerna*. — Prof. P. T. Cleve: v.t. *Resultaten af nyare*

kemiska forskningar (3 t.), *Elementär kurs i organisk kemi* (1 t.), h.t. *Resultaten af nyare forskningar i den organiska kemien* (2 t.), *Elementär kurs i oorganisk kemi* (2 t.), v. o. h.t. öfvervakar *öfningarna på laboratoriet.* — Prof. C. G. Lundquist: v.t. *Fasta kroppars dynamik* (4 t.), h.t. *Föränderliga systems dynamik* (4 t.). — Prof. T. M. Fries: v.t. *I Sverige odlade träd och buskar* (4 t.), h.t. *Växternas delar och dessas förrättningar* (4 t.). — e. o. Prof. G. Dillner: v.t. *Definita integraler af komplexa funktioner* (4 t.). — Prof. H. Schultz: v.t. *Astronomiens elementer* (2 t.), *Celest banbestämning* (2 t.), h.t. *Teori för allmänna perturbationerna* (4 t.), v. o. h.t. handleder vid *öfn. i astron. observation och kalkyl.* — e. o. Prof. H. H. Hildebrandsson: v.t. *Meteorologiens elementer* (2 t.), v. o. h.t. handleder deltagare i de *meteorol. arbetena.* — e. o. Prof. L. F. Nilson: v.t. *Valda delar af den kvantitativa analysen*, v. o. h.t. leder de prakt. öfningarna i *analytisk kemi.* — e. o. Prof. S. Berggren: v. o. h.t. *Växtrikets naturliga familjer med fästadt afseende på deras geografiska utbredning* (2 t.), leder de *prakt. öfningarna i växtanatomi och morfologi* (6 t.). — Pros. T. Tullberg: v. o. h.t. leder *dissektionsöfningarna å det zootomiska laboratoriet.* — Doc. M. Falk: h.t. *Definita integraler af komplexa ytor* (4 t.). — Doc. A. L. A. Söderblom: v. o. h.t. leder *öfningarna i det matematiska seminariet.* — Doc. S. A. Hj. Sjögren: h.t. *Öfversikt af Skandinaviens geologi* (3 t.), *Kristallografi* (1 t.).

Innehåll

af

Upsala universitets årsskrift 1882.

Teologi:

Sidd.

Filosofi, språkvetenskap och historiska vetenskaper:

Program:

Pris: 4 Kronor.

